

5

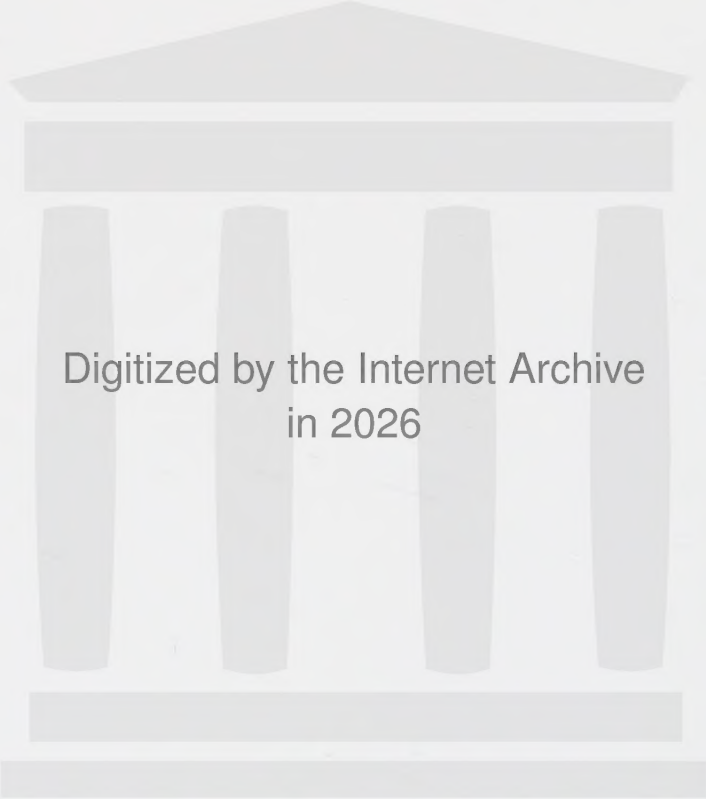
**BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG
DES ALTEN TESTAMENTS
UND DES ANTIKEN JUDENTUMS**

Karl Eberlein

Gott der Schöpfer – Israels Gott

Eine exegetisch-hermeneutische
Studie zur theologischen Funktion
alttestamentlicher Schöpfungsaussagen

1986
PETER LANG



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546206_0002

Gott der Schöpfer - Israels Gott

BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG DES ALTEN TESTAMENTS UND DES ANTIKEN JUDENTUMS

Herausgegeben von Matthias Augustin

Band 5



Verlag Peter Lang

Frankfurt am Main · Bern · New York

Karl Eberlein

Gott der Schöpfer – Israels Gott

Eine exegetisch-hermeneutische
Studie zur theologischen Funktion
alttestamentlicher Schöpfungsaussagen



Verlag Peter Lang

Frankfurt am Main · Bern · New York

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Eberlein, Karl:

Gott der Schöpfer — Israels Gott : e. exeget.-
hermeneut. Studie zur theol. Funktion alttestamentl.
Schöpfungsaussagen / Karl Eberlein. — Frankfurt am
Main ; Bern ; New York : Lang, 1986.

(Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments
und des antiken Judentums ; Bd. 5)

ISBN 3-8204-8921-5

NE: GT

D 29

ISSN 0722-0790

ISBN 3-8204-8921-5

© Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1986
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsge-
setzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das
gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfil-
mungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen
Systemen.

Druck und Bindung: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Für meinen Vater
und
für meine Frau

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist eine etwas überarbeitete Dissertation, die im Wintersemester 1984/5 vom Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde. Der Exkurs S.68ff stellt eine nachträgliche Ergänzung dar.

Die Dissertation wurde von Herrn Prof. Dr. Ernst Kutsch betreut. Prof. Kutsch hat sowohl hinsichtlich der Wahl des Themas als auch bei der Art der Durchführung seinem Assistenten die nötige Freiheit gelassen und zugleich wertvolle Ratschläge gegeben. Dafür und für das einfühlsame und ausführliche Erstgutachten sei ihm auch an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen. Das Zweitgutachten hat Herr Prof. Dr. Ludwig Schmidt erstellt. In einem Drittgutachten hat Herr Prof. Dr. Friedrich Mildenerger die Arbeit besonders von der systematisch-theologischen Seite her bewertet und somit einen Aspekt hervorgehoben, der in meiner Arbeit niemals nur indirekt zum Tragen kam. Der Dank an Prof. Mildenerger geht einher mit dem Dank an Herrn Prof. Dr. Jürgen Roloff, der in seiner exegetischen Expertise u.a. auch die neutestamentlichen Aspekte meiner Arbeit hervorgehoben hat.

Zu danken habe ich noch vielen. Es seien die Mitglieder des Doktorandenkollegs von Herrn Prof. Kutsch genannt, ebenso der auf privater Ebene sich treffende Assistentenkreis. Herr Pfarrer Rudolf Barth hat die Untersuchung nochmals gründlich gelesen und vor allem auch in stilistischer Hinsicht überprüft. Frau Lydia Platzer hat das Skriptum für den Verlag druckfähig gestaltet. Des weiteren war an der Fertigstellung des Skriptums Frau Christiane Neumann beteiligt. Zu nennen ist auch Herr Stefan Kanehl vom Verlag Peter Lang. Der Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern und die Zantner-Busch-Stiftung in Erlangen haben durch ihre Druckkostenzuschüsse das Erscheinen dieses Buches ganz wesentlich

erleichtert. Nicht zuletzt möchte ich Herrn Dr. Dr. Matthias Augustin, meinen Freund und Kollegen, erwähnen. In der von ihm herausgegebenen Reihe erscheint die vorliegende Untersuchung.

Ich widme dieses Buch aus guten Gründen meinem Vater und meiner Frau.

Erlangen, im Mai 1986

Karl Eberlein

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
0. Technische und inhaltliche Vorbemerkungen	12
I. Hinführung zum Thema	14
1. Erläuterungen zur Art des Themas	14
2. Paradigmatische Konkretion	17
3. Erläuterungen zum Aufbau der Untersuchung	20
II. Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln an Israel. Drei exegetisch-hermeneutische Positionen	24
1. G.v.Rad	24
2. C.Westermann	42
3. H.H.Schmid	54
Exkurs: Geschichtsdenken im Alten Orient und in Israel	64
Exkurs: Wie kann biblisch-theologisch vom Handeln Gottes geredet werden?	68
III. Deuterojesaja	73
1. Beobachtungen zur Schöpfungsterminologie	73
2. Erwägungen zu bisherigen Forschungsergebnissen	83
3. "Schöpfung". Ein Versuch zur terminologischen Klärung	93
Exkurs: Anmerkungen zur Verwendung des Schöpfungsbegriffs in der dogmatischen Diskussion	101
Exkurs: Erwägungen zum Mythosbegriff	105
4. Die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln in ihrem Aussagezusammenhang	113
a) 40,12-17	115
b) 40,18-24	121
c) 40,25-31	126

d)	Zusammenfassende Betrachtung der Komposition 40,12-31	133
e)	42,5-9	134
f)	44,24-28	144
g)	45,9-13	151
h)	45,18-19(18-25)	156
i)	48,12-16a	163
j)	Zwischenüberlegung: Schöpfung und Chaoskampf (zu 51,9f)	167
k)	Anmerkungen zu 51,12-16	172
5.	Schöpfung und Gotteserkenntnis	174
6.	Zusammenfassende Gesamtinterpretation	183
IV.	Psalmen	190
1.	Ps 74	191
2.	Ps 89	203
3.	Ps 95	215
4.	Ps 89,2f.6-19 und Ps 95,1-7a als gemein- same Zeugen vorexilischer Schöpfungs- theologie	219
5.	Zwischenüberlegung: Gibt es vorexilische Schöpfungsaussagen außerhalb des Psalters?	224
	a) Gen 14,18-20	224
	b) Gen 2,4b (mit Anmerkungen zum Jahwisten insgesamt)	226
	c) Die Amos-Doxologien (Am 4,13; 5,8; 9,5f)	229
	d) Dtn 4,32	236
	e) Die Schöpfungstexte im Jeremiabuch	237
6.	Zwischenbilanz	240
7.	Tendenzen in der nachexilischen Psalmen- literatur	241
	a) Rekapitulation und Anknüpfung	242
	b) Jahwe der Schöpfer - vornehmlich Israel zugewandt (Ps 115 und Ps 147)	246
	c) Jahwe der Schöpfer - ein positiver Blick über Israel hinaus (Ps 33 und Ps 96)	253
	d) Jahwes Handeln als Schöpfer und in der Geschichte als Einheit (Ps 136 und Ps 148)	264
	e) Abschließende Betrachtung	269
	Exkurs: Anmerkungen zur "Universalität" des Jahweglaubens	274

8.	Ps 19 A	276
	Exkurs: Zur hermeneutischen Beurteilung der Weisheitstheologie	291
V.	Beobachtungen zur Funktion von Gen 1,1-2,4a im Kontext der Priesterschrift	297
1.	Textkritisches und damit verbundene Verständnisfragen	297
2.	Die Priesterschrift als Geschichtsdar- stellung	300
	a) Schöpfung und Sabbat	300
	b) Schöpfung und Segen	301
3.	Jahwes weltweites und besonderes Handeln	302
4.	Zusammenfassung	305
VI.	Hermeneutische Schlußbesinnung	306
	Anmerkungen	
	Abschnitt I	309
	Abschnitt II	312
	Abschnitt III	326
	Abschnitt IV	389
	Abschnitt V	442
	Abschnitt VI	447
	Literaturverzeichnis	450
	Bibelstellenverzeichnis	467

0. Technische und inhaltliche Vorbemerkungen

1. Die verwendete (d.h.: zitierte) Literatur ist mit möglichst vollständigen bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis aufgeführt. Ist ein entsprechendes Opus an verschiedenen Stellen erschienen (etwa in einer Zeitschrift und später in einer Aufsatzsammlung), wird durch ein "zit." in Klammern angegeben, nach welchem Fundort zitiert wird.
2. Die Abkürzungen werden nach den entsprechenden Gepflogenheiten (also in der Regel nach TRE) vorgenommen.
3. Im fortlaufenden Text einschließlich der Anmerkungen wird verwendete Literatur in Kurzform genannt, jedoch so, daß im Hinblick auf das Literaturverzeichnis wohl keine Verwechslungsmöglichkeiten entstehen können. Werden nur Namen angeführt, dann sind damit immer die Verfasser von den Kommentaren der biblischen Bücher gemeint, um deren Exegese es im Augenblick gerade geht. Außerdem ist auf Seitenangaben verzichtet, wenn es sich um die Exegese eines bestimmten, nicht zu verwechselnden Textabschnittes handelt. So deutet z.B. innerhalb der Auslegung von Gen 1 der Name "Westermann" auf BK I/1 hin, bei der Interpretation Deuteriojesajas bezieht sich derselbe Name auf ATD 19. Nur bei mir möglich erscheinenden Mißverständnissen erfolgen in solchen Zusammenhängen noch weitere bibliographische Angaben.
4. Hervorhebungen innerhalb von Zitaten stammen, wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, immer vom jeweils zitierten Verfasser selbst. Auch runde Klammern innerhalb von Zitaten sind originaler Art. Mit eckigen Klammern eingerahmte Bemerkungen innerhalb von Zitaten stellen Hinzufügungen meinerseits dar.

5. Ich habe mich bemüht, das Literaturverzeichnis trotz der umfassenden Thematik in einem relativ begrenzten Rahmen zu halten. Anderweitiger, von mir nicht direkt herangezogener Literatur wird vielmals in der Weise Rechnung getragen, daß bei der Nennung eines Werkes auf dort zusätzlich zitierte Literatur pauschal verwiesen wird. Freilich ist zu betonen, daß die Literatur, die für meine Darlegung tatsächlich relevant geworden ist, auch angeführt wird und somit auch im Literaturverzeichnis Berücksichtigung findet. Ich hoffe, auf diese Weise einen einigermaßen akzeptablen Mittelweg gefunden zu haben, nämlich zum einen die Anführung von Fachliteratur nicht uferlos werden zu lassen, zum anderen gerade so auch den Positionen gebührend Rechnung tragen zu können, die der eigenen Meinung widerstreiten.

I. Hinführung zum Thema

1. Erläuterungen zur Art des Themas

Angesichts der uns gegenwärtig bedrängenden Fragen, die ich in aller Kürze mit den Stichworten "Umweltverschmutzung" und "dominium terrae" umschreiben möchte, ist es sicher keine ausgefallene Idee, biblisch-theologisch dem Thema "Schöpfung" eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Freilich gerät man dabei schnell in einige Aporien. Nach meiner Kenntnis der Dinge hat die Christenheit (pauschal betrachtet!) Schuld auf sich geladen, wenn es um die Frage der Erhaltung und der weiteren sinnvollen Ausgestaltung dessen ging, was uns als "Schöpfung" vorgegeben ist. Vor allem an der mitunter doch recht problematischen Art des Verständnisses von "dominium terrae" kommen wir nicht vorbei (1). Einer exegetisch orientierten Untersuchung ist es gewiß nicht primär aufgetragen (auch wenn es m.E. in ihrem Problemhorizont mit dabei sein sollte), etwa eine Abhandlung über die Funktion der Rede vom "dominium terrae" im Laufe der Geschichte zu schreiben und dabei die unverkennbaren Wechselwirkungen zwischen Theologie, Politik und Ökonomie herauszuarbeiten. Freilich wäre es seitens der Exegeten auch wieder ein zu bequemer Weg, nur dieses hervorzukehren, daß das AT in dem hier umrissenen Problemfeld nicht auf die Anklagebank gehört. Natürlich kann festgestellt werden, daß Gen 1,28 in seiner Zeitgebundenheit zu sehen ist und keinen Rechtfertigungsgrund für heutige Naturzerstörung liefert; daß es in Gen 2,15 um Hege und Pflege geht; daß Ps 104 (vgl. V.23) den Menschen in einen Naturrhythmus einbindet. Gleichwohl: Der Exeget, der solches festzustellen durchaus in der Lage ist, ist ja nicht ein Subjekt über aller Zeit, sondern in seiner Zeit mit eingebunden.

Letztere Feststellung gilt auch für unsere exegetisch-herme-

neutische (2) Untersuchung, die es ebenfalls mit dem Thema "Schöpfung" zu tun hat. Dabei möchte ich nun freilich nicht so sehr von der gegenwärtig unmittelbar wahrnehmbaren Aktualität ausgehen, die ich nur eingangs nicht ganz unerwähnt lassen wollte. Nochmals festzustellen und herauszuarbeiten, daß eine "Theologie der Natur" (die säuberlich von der "natürlichen Theologie" einer bestimmten dogmatischen Tradition abzuheben ist) biblisch-theologisch anders aussieht als das, was im Laufe der Kirchengeschichte daraus gemacht wurde, erscheint mir vor allem im Hinblick auf von anderen bereits geleistete Arbeit nicht eben sinnvoll (3). Trotz der Aktualität der genannten Themata ("Umweltverschmutzung", "dominium terrae") ist unser Erkenntnisinteresse etwas anders geprägt (auch wenn es dabei zu Berührungspunkten kommen kann, auf die dann jedoch bewußt nicht immer penetrant hingewiesen werden soll):

- Wenn die Schöpfungsthematik tatsächlich in Lebenszusammenhänge eingebunden ist (unsere Lebenszusammenhänge haben wir stichwortartig genannt), dann gilt es in einer exegetisch-hermeneutischen Untersuchung nicht ausschließlich, aber immerhin auch, damaligen Lebenszusammenhängen nachzuspüren, die mit den unsrigen nicht einfach identisch, aber keineswegs - das soll in dieser Untersuchung deutlich werden - für unser gegenwärtiges theologisches Denken irrelevant sind. Wir gehen also von folgender Annahme aus: Es kann nicht einfach von "Schöpfung" als solcher geredet werden, ohne die Funktion der jeweiligen Aussagen zu bedenken (4). Von "Schöpfung" ist im AT in Kontexten die Rede, die überwiegend um ganz andere Sachverhalte kreisen. Letztere kann man pauschal - diese Begrifflichkeit wird nun noch sehr häufig auftauchen - als eine Rede von Jahwes besonderer Hinwendung zu seinem Volk verstehen. In welcher Relation steht die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seiner besonderen Hinwendung zu Israel? Wir wollen hier Linien herausarbeiten, ohne dabei von den

Texten her zu einem völlig einheitlichen Bild gelangen zu können.

- Mit der genannten Frage, bei der es um das Problemfeld von Universalität und Partikularität des Handelns Jahwes geht, ist ein Horizont eröffnet, dessen umfassende Erhellung mit einer Nachzeichnung ganz wesentlicher Linien einer "Theologie des ATs" einhergehen müßte. So weit wollen und können wir nicht gehen. Umfang und Beschränkung der Untersuchung sind in Abschn.I.3 näher erläutert.
- Es ist unverkennbar, daß unser Erkenntnisinteresse um die Thematik "Schöpfung und Geschichte" (bzw. "Schöpfung und Heil") kreist (5). Darüber haben sich auch schon andere Gedanken gemacht (6). Unsere eigene Untersuchung wird unschwer zu erkennen geben, daß wir in einer gewissen Nähe zu G.v.Rad stehen. Gleichwohl kann es nicht zu einer bloßen Rezeption seiner Position kommen:
 - Auf die inzwischen weitergegangene Forschung (z.B. auf die Untersuchung von R.Albertz; vgl. Abschn.I.2 und Abschn.III.2) konnte v.Rad nicht mehr Bezug nehmen. Hier muß also eine Anbindung erfolgen.
 - G.v.Rads später Versuch eines näheren Eingehens auf die Weisheitstheologie bedarf weiteren Nachdenkens. Vgl. hierzu Abschn.II.1 und den Exkurs zur Weisheitstheologie am Ende von Abschn.IV.

Ich fasse zusammen: Angesichts der Forschungslage halte ich es nicht für nötig, das Thema "Schöpfung" in einem unmittelbaren(!) Zusammenhang mit unmittelbar(!) wahrnehmbaren Sachverhalten zu behandeln. Hierzu vermag ich angesichts dessen, was exegetisch schon bearbeitet ist, nichts Wesentliches mehr beizusteuern (7). Die Frage nach der theologischen Funktion atl. Schöpfungsaussagen in ihrem Aussagekonnex ist jedoch nach wie vor offen. Damit ist auch der atl. Forschung das Problem der natürlichen Theologie zu bearbeiten aufgege-

ben (8). Dies soll in Abschn.II und in den Exegesen ab Abschn.III deutlich werden, auch wenn es dabei keinesfalls nur um dieses Problem geht und mit dem genannten Begriff "natürliche Theologie" - um ihn nicht zu sehr zu strapazieren - bewußt zurückhaltend umgegangen wird. Jedenfalls habe ich der Untersuchung ganz vornehmlich unter diesem Blickwinkel den Titel "Gott der Schöpfer - Israels Gott" gegeben. Es ist damit eine ganz enge Zuordnung von "Schöpfungsglauben" und "Heilsglauben" intendiert (9). Letztlich geht es so auch um das Verhältnis vom ersten zum zweiten Glaubensartikel.

Wenn ich das so sage, dann ist mir natürlich klar, daß die Bekenntnisinhalte unseres zweiten Glaubensartikels im AT so nicht zu finden sind. Deshalb sei ergänzend präzisiert: Gott hat sowohl an Israel als auch an Christus in einer besonderen Weise gehandelt. Er hat Israel aus Ägypten befreit und ist seinem Volk nachher in Gnade und Gericht begegnet. Er hat Christus von den Toten auferweckt und ihn so zum "Erstling" der Entschlafenen gemacht (vgl. 1.Kor 15,20). Insofern kann man - wenn auch nicht völlig vergleichbar - von einem Handeln Gottes an Israel und an Christus reden. Wenn nun aber christlicher Glaube weiterhin aussagen kann, daß Gott in Christus war (vgl. z.B. 2.Kor 5,19) - kann man da in ähnlicher Weise sagen: Gott war in Israel? Wenn man sagen kann, Gott entspreche "sich selbst in Jesus von Nazareth" (F.Mildenberger, Gotteslehre, S.100) - kann dies in analoger Weise auch für Israel gelten? Will und kann man solches nicht annehmen, dann muß es bei diesem bleiben:

- Gottes besonderes Handeln an Israel ist tatsächlich ein besonderes.
- Gleichwohl ist dieses besondere Handeln nicht der Endpunkt der Wege Gottes.

Von beiden Prämissen gehe ich nachfolgend aus, ohne sie immer ausdrücklich zu erwähnen. Mir ist dabei sehr bewußt, daß diese geschichtliche Einordnung des Christusgeschehens in einer deutlichen Spannung zu den ntl. Aussagen von der Schöpfungsmittlerschaft Christi steht. Vgl. hierzu den Exkurs über die Weisheit am Ende von Abschn.IV sowie Abschn.VI.

2. Paradigmatische Konkretion

G.v.Rad hat in seinem Aufsatz von 1936 (Titel: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens) die Abhängigkeit des Schöpfungsglaubens vom Heilsglauben be-

tont (10). R.Albertz sieht in seiner 1974 veröffentlichten Untersuchung (11) die "Berechtigung" dieses Ansatzes von der damaligen zeitgeschichtlichen Situation her, wo es um die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Ideologie ging. Zugleich aber fährt er fort: "Heute ist die Situation eine andere." Angesichts der säkularen Wirklichkeitserfahrung fragt er: "Können vielleicht in dieser Lage die 'peripheren' Gotteserfahrungen, die sich in der Menschen- und Welterschöpfungstradition aussprechen und die sich ja nicht einmal auf den Jahweglauben Israels beschränken lassen, sondern weit in die Religionsgeschichte hineinreichen, erneute Bedeutung bekommen?" Ganz in diese Richtung geht sein Einwand gegen "die enge Parallelisierung von 'Schöpfung' und 'Erlösung'" (12).

In diesen Äußerungen von Albertz kommt ganz deutlich ein Interesse zum Vorschein: Einer gewandelten geistigen Situation hat Exegese in der Weise Rechnung zu tragen, daß sie biblische Sachverhalte, von denen man meint, sie könnten in der jetzigen Lage weiterhelfen, stärker als bisher betont und für das Zeitgespräch fruchtbar macht. Aus der Sicht von Albertz heißt dies: Die Eigenständigkeit atl. Redens von Schöpfung muß mehr zum Tragen kommen, um der säkularen Wirklichkeitserfahrung - ich verzichte darauf zu erörtern, was damit wohl nun genau gemeint sein kann - angemessen entsprechen zu können.

Wir stimmen Albertz dahingehend zu, daß Exegese nicht ohne Zeitbezug geschehen kann. Über die Korrektheit solchen Zeitbezugs ist damit freilich noch nicht entschieden. Darum soll es nun nachfolgend gehen.

- Wenn die enge Zuordnung von Schöpfungs- und Heilsglauben (13) im Jahre 1936 ihre Berechtigung hatte, dann kann sie diese m.E. heute nicht einfach verlieren. Entweder hatte v.Rad mit seiner damaligen Sicht recht, dann kann diese

jetzt nicht aufgegeben werden, sondern muß in einer gewandelten geistigen Situation neu bewährt werden - oder er hatte nicht recht, dann müßte es in der Tat zu einer Neuorientierung kommen, die nicht nur unter zeitgeschichtlichen Erfordernissen etliches anders sagt als G.v.Rad im Jahre 1936, sondern es müßte dieser Neuansatz im nachhinein auch für das Jahr 1936 als fruchtbar und somit schwer hintanstellbar gelten. D.h.: Die Wahrheitsfrage kann nicht in der Weise von zeitgeschichtlichen Erfordernissen abhängig gemacht werden, wie es bei Albertz am Schluß seiner Untersuchung - damit ist gesagt, daß er keineswegs seine gesamte Erörterung in dieser Weise ausgerichtet hat - anklingt.

- Ähnliche Bedenken sind anzumelden, wenn nach Albertz die "peripheren" Gotteserfahrungen der Welt- und Menschenschöpfungstradition in unserer heutigen Lage "erneute Bedeutung bekommen" (14). Sollten solche Erfahrungen tatsächlich peripherer Natur sein (15) - können sie dann so ins Zentrum treten, wie es Albertz m.E. will?
- Im Anschluß hieran ist eine grundsätzliche Anfrage zu stellen. Albertz stellt fest, "daß weite Bereiche der Wirklichkeit aus unserer Gottesbeziehung ausgewandert sind." (16) Als eine Ursache hierfür sieht er "möglicherweise" die "Konzentration der Theologie auf Rettung, Rechtfertigung und Erlösung" an und bringt auch in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Menschen- und Weltschöpfungstradition ins Spiel (17). Soll das nun heißen, daß die Rede von Rettung, Rechtfertigung und Erlösung der Rede von Gott als dem Schöpfer gleichsam Konkurrenz macht? Ich würde es anders sehen: Soteriologie und Schöpfungstheologie bedingen sich gegenseitig. Wenn Albertz damit recht haben sollte, daß Theologie in der Vergangenheit soteriologische Gesichtspunkte zu einseitig betont hat, dann heißt dies m.E.: Theologie hat es versäumt, von Gottes

Handeln in seiner Ganzheit zu reden. Das gleiche Versäumnis passiert nun von der anderen Seite her, wenn man die Eigenständigkeit der Schöpfungsthematik hervorkehrt. Wird dadurch der beklagte Wirklichkeitsverlust der Theologie wettgemacht? Statt dessen könnte es m.E. passieren, daß die Rede vom Schöpfer ihre christliche Identität verliert und Gott zu einem recht nebulösen Numen wird. Das will Albertz ganz sicherlich nicht. Wenn er aber betont, daß die Situation (auch theologisch) gegenüber der des Dritten Reiches heute eine andere sei, dann ist das - unter bestimmtem Blickwinkel betrachtet (wenn man von der Zugespitztheit der damaligen Auseinandersetzung ausgeht) - nicht einfach falsch. Gleichwohl gilt es m.E. darauf zu achten, daß Gefährdungen von damals sich nicht durch eine Hintertür wieder hereinschleichen, während man - gewiß nicht ohne Berechtigung - meint, auf einem ganz anderen Posten wachsam sein zu müssen.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung sein, daß bestimmte Formen der sog. "Zwei-Reiche-Lehre" (18) die "Welt" in der Weise alleine gelassen haben, daß nicht mehr in erster Linie die Herrschaft Gottes auch im Bereich zur Linken im Vordergrund stand, sondern die sich selbst setzende "autonome" Vernunft mit ihrer Eigengesetzlichkeit. Mit der damit zusammenhängenden Individualisierung der Soteriologie möchte ich zumindest auch den Wirklichkeitsverlust in Verbindung bringen, den Albertz beklagt. Ich meine nicht, daß Albertz solches einfach verkennen würde. Es gilt aber m.E. solche möglichen Abwege immer wieder zu beachten, wenn man der Rede vom Schöpfer und von der Schöpfung eine besondere Dignität zubilligen will.

3. Erläuterungen zum Aufbau der Untersuchung

Der in Abschn.I.1 und Abschn.I.2 angedeutete Gegenwartsbezug unserer Themenstellung wird in den folgenden Abschnitten mit berücksichtigt, zu direkten "Aktualisierungen" wird es aber nur hin und wieder kommen. Meine Hoffnung ist, daß der Gegenwartsbezug gelegentlich auch dort nicht ganz unerkenn-

bar ist, wo scheinbar "nur" exegetisch geredet wird. Nun zum Aufbau im einzelnen:

In Abschn.II soll die in Abschn.I.1 und Abschn.I.2 versuchte Problemerkhellung in der Weise vertieft werden, daß eine Auseinandersetzung mit m.E. gegenwärtig besonders relevanten exegetisch-hermeneutischen Ansätzen unternommen wird. Die daran anschließenden Exkurse sollen das vorher Dargelegte ergänzen und einer grundsätzlichen Besinnung zuführen, die dann auch unsere weiteren Ausführungen prägt.

In Abschn.III wird versucht, der Botschaft Deuterocesajas von unserer Fragestellung her nachzuspüren. Dabei soll es aber auch zu Klärungen kommen, die nicht nur hinsichtlich Deuterocesajas relevant sind; so vor allem in Abschn.III.3 mit den beiden nachfolgenden Exkursen und in Abschn.III.4.j. Die "Zusammenfassung" in Abschn.III.6 versucht nicht nur eine Bündelung der Ergebnisse, sondern auch eine Einordnung unserer Thematik in den Gesamthorizont der Botschaft Deuterocesajas (womit natürlich keineswegs gesagt ist, daß wir eine vollständige Theologie des Propheten entwerfen wollen!). Anzumerken wäre noch, daß ich bei den Exegesen innerhalb von Abschn.III hin und wieder auch auf solche Detailfragen eingehe, auf die von der Themenstellung her wohl nicht unbedingt(!) eingegangen werden müßte. Mich haben solche "Details" schlichtweg interessiert. Ähnliches läßt sich für einige Ausführungen innerhalb Abschn.IV.1-3 sagen.

In Abschn.IV wird dem Thema vornehmlich anhand der Psalmen nachgegangen. Schon infolge des Umfangs des hier gebotenen Materials sind Schwerpunktsetzungen unumgänglich.

- Angesichts der Strittigkeit der Datierung ist es mein Interesse nachzuweisen, daß wir mit einiger Sicherheit tatsächlich Schöpfungsaussagen auch in die vorexilische Zeit datieren können (Abschn.IV.2-5). Hierbei ist es nö-

tig, über den Bereich des Psalters hinauszugehen (Abschn. IV.5.). Solche Datierungsfragen sind für unser Thema m.E. durchaus von Bedeutung. Wir fragen ja (s.Abschn.I.1) vornehmlich auch nach "Lebenszusammenhängen", in denen die Schöpfungsaussagen fruchtbar werden.

- Die nachexilische Psalmenliteratur wird in Abschn.IV.7 relativ eklektisch und summarisch abgehandelt. Ich meine jedoch, daß die hier festzustellenden "Tendenzen" nicht nebensächlicher Art sind. Zusammenfassend und ergänzend zugleich sollen Abschn.IV.7.e und der anschließende Exkurs sein.
- An der Weisheitstheologie kann nicht ganz vorbeigegangen werden. In Abschn.IV.8 versuche ich zunächst den Nachweis, daß der in diesem Zusammenhang nicht selten herangezogene Psalm 19 A nicht weisheitlich zu verstehen ist, sondern von einer ganz anderen Denkstruktur her geprägt ist. Damit auf diese Weise das Phänomen "Weisheit" nicht einfach umgangen wird, folgt der anschließende Exkurs.

Der Priesterschrift wollte ich ursprünglich wesentlich größere Aufmerksamkeit widmen als dies nun in Abschn.V der Fall ist. Nachdem ich aber gemerkt habe, daß meine eigenen Beobachtungen an wesentlichen Punkten mit der in Abschn.V zitierten Dissertation R.Borcherts konform gehen, soll es hier bei dieser Kürze der Darstellung bleiben.

Die "hermeneutische Schlußbesinnung" (Abschn.VI) ist nochmals (und nun gebündelt) an einer theologischen Grundorientierung interessiert. Diese Besinnung steht an der Stelle einer Zusammenfassung, die ich deshalb nicht für nötig halte, weil ich wiederholt im Laufe der Untersuchung - oft auch ausführlich - Zusammenfassungen, Rückblicke auf vorher Dargestelltes und Anknüpfungen vornehme. Dies dürfte bereits aus der Gliederung der Arbeit deutlich werden (vgl. etwa

Abschn.III.6; IV.6; IV.7.a), aber auch sonst im Verlauf der Darstellung.

Es mag auffallen, daß dem Jahwisten relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird (vgl. Abschn.IV.5.b). Es sei statt dessen auf die Position von E.Kutsch verwiesen (hierzu Abschn.II, Anm.64 und Abschn.III, Anm.75), der ich mich im wesentlichen anschließen kann. Eine eigene ausführliche Untersuchung hätte zudem zu einer wesentlichen Erweiterung des Umfangs dieser Arbeit geführt.

II. Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln an Israel.

Drei exegetisch-hermeneutische Positionen

1. G.v.Rad

G.v.Rad hat in seinem bereits erwähnten Aufsatz von 1936 ("Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens") eine enge Zuordnung des Schöpfungsglaubens zum Heilsglauben vorgenommen. Er wollte damit der Position des Systematikers W.Lütgert entgegentreten, der in seinem kurz vorher erschienenen Buch "Schöpfung und Offenbarung" dem Schöpfungsglauben insofern eine Priorität eingeräumt hatte, als er von einem Selbstzeugnis der Schöpfung ausgegangen ist, welches das prophetische Wort zu beglaubigen habe (1).

Die in diesem Aufsatz eingeschlagene Richtung hat v.Rad in seiner "Theologie des Alten Testaments" weiter verfolgt und präzisiert. Den Grund, daß die Weltschöpfungsaussagen des ATs sich zumeist in jüngeren Texten finden, sieht er "nur darin, daß Israel verhältnismäßig lange gebraucht hat, den tatsächlich vorhandenen älteren Schöpfungsglauben mit der Überlieferung von den eigentlichen, d.h. den geschichtlichen Heilstaten Jahwes, theologisch ins rechte Verhältnis zu bringen." (2) Die "eigentlichen" Heilstaten sind also die geschichtlichen. Das bedeutet aber nicht, daß Schöpfung dem Kontext der Heilsgeschichte entnommen wäre. Deuterojesaja sehe "offenbar in der Schöpfung selbst ein Heilserignis". Dieses "soteriologische Verständnis der Schöpfung" eigne z.B. auch Ps 89 und 74. Ganz auf dieser Linie werden die jahwistische und die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte gesehen: "Bei beiden Quellenschriften liegt also der Standort des 'Verfassers' im innersten Kreis des Heilsverhältnisses, das Jahwe Israel gewährt hat. Aber um dieses

Heilsverhältnis theologisch zu legitimieren, setzen beide Geschichtsdarstellungen bei der Schöpfung ein und führen von da die Linie auf sich zu, auf Israel, auf die Stiftshütte, auf das verheißene Land. So anmaßend es klingt - die Schöpfung gehört zur Ätiologie Israels." G.v.Rad versteht diesen Vorbau als "Erweiterung des alten Credo", als "Hinausverlegung des Beginns der Heilsgeschichte", und all das bedeutet dann: Die Schöpfung ist ein "Heilswerk Jahwes", ein "Geschichtswerk Jahwes", ein "Werk in der Zeitstrecke".

Allerdings ist Schöpfung nach v.Rad nicht per se "Heilswerk" oder "Geschichtswerk" - sonst müßte er nicht unterscheiden zwischen dem "älteren Schöpfungsglauben" und der "Überlieferung von den eigentlichen, d.h. den geschichtlichen Heilstaten Jahwes". Man wird das vermutlich so verstehen dürfen: Das, was Israel in besonderer Weise von Jahwe her erfahren hat (Rettung am Schilfmeer, Landgabe etc.), ist das eigentlich Heilvolle. Jahwes weltweites Schöpfungshandeln, das ja nicht nur Israel gilt, wird in seiner theologischen Verbindung mit den Heilstaten an Israel selbst zum Heilswerk. Es ist hier zu beachten, daß v.Rad das Kerygma der atl. Zeugen nachzeichnen will. Es geht nicht darum, ob Schöpfung nach den empirischen Maßstäben unserer Vernunft als ein Heilswerk anzusehen ist; vielmehr wird das Zeugnis der atl. Autoren nacherzählend und interpretierend wiedergegeben. Dieses Zeugnis läuft nach v.Rad darauf hinaus, daß Jahwes weltweites Schöpfungshandeln von seinem besonderen Handeln an Israel her zu verstehen ist, also das Allgemeine vom Besonderen her. W.Lütgert hätte es wohl umgekehrt gesehen.

Freilich sieht auch v.Rad, daß solches Zeugnis kein selbstverständliches ist, sondern einen Interpretationsvorgang voraussetzt. Der Schöpfungsglaube mußte erst mit der Überlieferung von den "eigentlichen" Heilstaten in Verbindung gebracht werden. Nach Vollzug dieser Verbindung ist es die Funktion des Redens von Schöpfung bei J und P, das "Heils-

verhältnis" zwischen Jahwe und Israel "theologisch zu legitimieren". Das bedeutet doch: Ohne das Reden von Schöpfung wäre Israels Heilsglaube einer wesentlichen Stütze beraubt. So hat zwar das Reden von Schöpfung eine dienende Funktion, ist aber gerade hierin unentbehrlich. Indem v.Rad von "legitimieren" redet, ist freilich Anlaß zum Mißverstehen gegeben. Bekommt nun doch der Schöpfungsglaube - wie schon bei Lütgert - größere Evidenz als der Heilsglaube? So wird v.Rad es aber sicher nicht verstanden wissen wollen. Es geht ihm vielmehr darum, daß ohne die Voranstellung des Schöpfungszeugnisses bei J und P Jahwes Handeln an Israel isoliert dastehen würde. Es muß also die Linie nach vorne ausgezogen werden - ohne daß dabei auf einmal Jahwes Wirken ein grundsätzlich anderes wäre: "Diese Hinausverlegung des Beginns der Heilsgeschichte war aber nur möglich, weil eben auch die Schöpfung als ein Heilswerk Jahwes verstanden wurde."

G.v.Rad ist sich nun sehr wohl bewußt, daß diese Einordnung des Schöpfungsglaubens, wie er sie bei J und P gegeben sieht, keineswegs für alle atl. Schöpfungsaussagen gilt: "... beide stehen verhältnismäßig isoliert im Alten Testament. Die strenge theologische Konzentriertheit des P-Textes ist ebenso singulär wie die profunden Verhältnisbestimmungen von J ..." (3) Diese Feststellung überrascht insofern etwas, als v.Rad kurz zuvor (4) P und J noch auf einer Linie mit Deuterocesaja oder Texten wie Ps 74 und 89 gesehen hat. Deshalb sieht v.Rad die Singularität von P und J wohl weniger in der Zuordnung von Schöpfung und Heil als solcher, sondern in der Klarheit der Konzeption und in der Ausblendung der Chaoskampfvorstellung, die wir etwa in Ps 74 und 89 antreffen (5).

Bemerkenswert ist nun weiterhin, wie v.Rad die Schöpfungsaussagen der Weisheit einordnet. Konnte er in seinem Aufsatz von 1936 in diesen "Zeugnissen eines reinen Schöpfungsglau-

bens" (6) eine "Bereicherung und Erweiterung des Heilsglaubens" sehen (7), so heißt es nun doch wesentlich vorsichtiger: "Die Weisheit steht den alten theologischen Überlieferungen Israels sehr fern ..." Sie sehe "die Schöpfung mit einer wachen Verständigkeit an, mit einem rationalen Interesse an ihren technischen Problemen ..." (8) Dennoch wagt v.Rad den Versuch, auch hier eine Beziehung zum Heilsglauben herzustellen, wobei nun allerdings eine entscheidende Akzentverschiebung gegenüber seinen bisher zitierten Äußerungen eintritt: Von einer Verbindung von Schöpfung und Heil kann er nur - die Texte ließen da auch gar nichts anderes zu - in der Weise reden, daß Heil aus seiner engen Verbindung mit Geschichte herausgenommen wird. Hinsichtlich Hi 38ff spricht er von "einer Eigenart der Theologie des Dichters, die sich, wie die Theologie der Weisheit überhaupt, eigentlich nur in Schöpfungsaussagen bewegen konnte, freilich in Schöpfungsaussagen, die bis an die äußerste Grenze ihrer Tragkraft die Heilsgedanken Gottes aussprechen sollten." (9) Und mit Bezugnahme auf weitere Texte, vor allem Spr 8 und Hi 28, stellt er fest: "Charakteristisch für diese weisheitlich-theologischen Reflexionen ist also das entschlossene Bemühen, das Phänomen der Welt, der 'Natur' mit ihren Schöpfungsgeheimnissen, mit der an den Menschen ergehenden Heils-offenbarung in genauere Beziehung zu setzen. An dem Phänomen der Geschichte war diese Theologie ... weniger interessiert." (10)

Nach dieser Analyse der wesentlichen für unsere Fragestellung relevanten Aussagen kann die Sicht v.Rads, wie sie in seiner "Theologie des Alten Testaments" hervortritt, zusammenfassend folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Er sieht eine enge Zuordnung von Schöpfung und Heil gegeben.
2. Seine Vorliebe gilt offenkundig den Konzeptionen von J

und P, wo nach seiner Sicht in einer klaren und profunden Weise Geschichte, Heil und Schöpfung eng verknüpft sind und so Jahwes Schöpfungshandeln ganz in das Licht seines besonderen Handelns an Israel tritt.

3. Dem Chaotkampfmotiv steht er mit einer gewissen Reserve gegenüber.
4. Die Schöpfungsaussagen der Weisheit, die in keiner Verbindung zur Geschichte stehen, werden dennoch mit Heil in Verbindung gebracht - womit die Notwendigkeit gegeben ist, Heil auch unabhängig von Geschichte zu denken.

Nun war für v.Rad dieser in sich imponierende Entwurf nicht sein letztes Wort. In seinem Aufsatz "Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses" von 1964, der also nur wenige Jahre nach den beiden Bänden seiner "Theologie des Alten Testaments" erschienen ist, finden sich neue Akzentsetzungen: "Sehe ich recht, so sind wir heute in der Gefahr, die theologischen Probleme des Alten Testaments zu einseitig im Bereich des Geschichtstheologischen zu sehen." (11) Sein neues Anliegen ist nun, die Auswirkungen des Jahweglaubens auf das "Weltverständnis" hin zu untersuchen, wobei er dieses Wort "unter Ausschluß des Bereichs der Geschichte" gebraucht wissen will (12). Kurz und bündig heißt es: "Die Annahme, daß der alttestamentliche Jahweglaube auch an dem Weltverständnis Israels prägend mitbeteiligt war, liegt von vornherein nahe." (13) So ergibt sich dann folgende Aufgabenstellung: "Wir wollen ... das, was Israel unter Schöpfung verstand, wenn irgendmöglich ontologisch noch deutlicher bestimmen. Denn von Schöpfung reden alle Religionen ... So sei hier der Versuch gemacht, die Frage des alttestamentlichen Weltverständnisses von einer ganz anderen Seite aus anzugehen, - nämlich vom Bilderverbot aus." (14) Dieses reiche "in die älteste, also voralästinische Zeit des Jahweglaubens" zurück (15) und impliziere folgende Verhältnis-

bestimmung zwischen Gott und Welt: "Jahwe war nicht eine der tragenden Weltkräfte, auch nicht ihre Summe, sondern ihr Schöpfer." (16) Könnten so gesehen - so v.Rad weiter - die Schöpfungsaussagen nicht einen Ansatz entfalten, "der schon in dem ältesten Wissen von Jahwe enthalten war?" (17)

Diese Äußerungen lassen auf ein doppeltes Interesse v.Rads schließen:

1. Ihm geht es darum, daß über den Bereich der Geschichte hinaus auch das atl. Weltverständnis theologisch kein Adiaphoron ist, daß der Jahweglaube also auch hier sein Proprium beiträgt.
2. Dieses Proprium sieht v.Rad zugleich als ein Kontinuum an, das den verschiedenen Epochen atl. Religionsgeschichte gemeinsam ist. Von diesem Kontinuum her, das mit dem Bilderverbot in Zusammenhang gebracht wird, gewinnt auch abgesehen von ihrer Einbindung in die Heilsgeschichte die atl. Schöpfungstheologie ihre Kontur im Vergleich zur Umwelt.

Nimmt man beide Gesichtspunkte zusammen und vergleicht sie mit dem, was v.Rad in seiner "Theologie des Alten Testaments" ausführt, dann kann man neue Perspektiven beobachten, die das früher Dargelegte ergänzen, ohne es freilich außer Kraft zu setzen. Das bleibende Anliegen ist, das unverwechselbare Gotteszeugnis Israels zum Erklingen zu bringen. Was diesbezüglich zu den geschichtlichen Überlieferungen gesagt wurde, behält seine Gültigkeit. Es wird nun aber deutlicher als in der "Theologie des Alten Testaments" herausgearbeitet, daß die geschichtlichen Überlieferungen nicht allein für die Besonderheit atl. Gotteserfahrung bürgen. So gesehen zeugen sowohl die geschichtlichen Überlieferungen als auch das atl. Weltverständnis allgemein in der Sicht v.Rads von der Einzigartigkeit des Jahweglaubens; sie tun es jeweils

aber auf ihre Weise.

Letzteres ist ein Problem; das sieht auch v.Rad. Zunächst einmal relativiert er unsere geläufigen Abstraktbegriffe, die hierbei ins Spiel kommen können (und derer sich v.Rad ja selbst auf weiten Strecken unbefangen bedient, wie die Zitate aus seiner "Theologie des Alten Testaments" leicht beweisen!), um so das Problem etwas zu entschärfen: "Alle diese Begriffe - Natur, Krankheit, Tod, Geschichte und viele andere - sind viel zu massive Chiffren, sind verobjektivierende Projektionen auf eine Bilderwand, die sich zwischen den Menschen und Gott stellt." (18)

Diese Äußerung möchte man fast dahingehend verstehen, daß es nach v.Rad für die Gottesbeziehung nicht nur verderblich ist, wenn man sich von Gott ein Bild macht, sondern auch, wenn man sich im Hinblick auf die Weltwirklichkeit, die ja Gottes Welt ist, bestimmter Abstraktbildungen bedient. Verstehe ich v.Rad recht, dann meint er wohl, daß Abstraktionen Bilder sind, mit deren Hilfe man der Welt habhaft werden will und so aber nur die Erfahrung Gottes in der Welt verdunkelt.

Daß das hier im Rahmen atl. Theologie zu Bedenkende grundsätzliche Relevanz hat, zeigt A.M.K.Müller auf (ein Physiker!): "Die globalbegriffliche (abendländische) Theologie verfehlt von ihrem Ansatz her die Dimension schöpferischen und geschöpflichen Heils, sie ist in letzter Konsequenz in die Irre führend und darum heillos." (Wende der Wahrnehmung, S.209). Die hier ins Auge gefaßte Problematik bedarf weiteren Nachdenkens. Vor dem Problem, Globalbegriffe zu entschlüsseln und mit Leben zu füllen, steht jeder Prediger auf der Kanzel. Andererseits ist globalbegriffliches Denken auch nicht gerade als theologischer Wildwuchs anzusehen; wenn anders, müßte man auch Paulus darunter reihen!

Ohne das Problem insgesamt lösen zu können, scheinen mir zunächst folgende praktische Überlegungen angebracht: Wenn Theologie auf Globalbegriffe verzichten wollte, würde das einen ungeheueren Bruch mit der theologischen Denktradition bedeuten. Und selbst wenn man das versuchen wollte - wer könnte garantieren, daß sich entsprechende alternative Redeweisen nicht doch wieder mit Chiffren und Globalbegriffen behelfen, nur daß diese dann etwas andere wären?! G.v.Rad ist ohne Globalbegriffe nicht ausgekommen - wie oft redet er z.B. von "Geschichte" oder von "Heil"! -, wir selber kommen ohne sie auch nicht aus. Freilich ist die Grenze globalbegrifflicher Rede in folgendem gegeben: Sie dient oft mehr

der Sprachverwirrung als der sprachlichen Verständigung. Was alles kann man z.B. als "mythisch", als "eschatologisch" oder als "ideologisch" bezeichnen! Aber auch hier sind wir oftmals nicht in der Lage, zu einer - scheinbar oder tatsächlich - adäquateren Rede zu finden. Manche Begriffe erweisen ihre Macht gerade dadurch, daß sie in der Schwebe bleiben und nur vom Kontext her zu erhellen sind. Trotz meines Verständnisses für globalbegriffliche, chiffrenhafte Rede scheint mir eine Grenzziehung gleichwohl unumgänglich: Globale Rede darf nicht zu billigen Schlagworten verkommen. Davon ist unsere sprachliche Kommunikation - die theologische eingeschlossen - freilich auch angefüllt (ich nenne nur einige wenige Schlagworte: "Fundamentalist"; "Offenbarungspositivist"; "Pietist"; "Modernist" etc.).

Über die nun genannten praktischen Gesichtspunkte hinaus sehe ich das Problem noch in einer mehr grundsätzlichen Weise: Ch.Frey hat im Zusammenhang seiner Erwägungen zum Thema "Schöpfung" darauf aufmerksam gemacht, daß die Lehraussagen altprotestantischer Orthodoxie nicht nur der Belehrung dienen, sondern "Ortsanweisung für den Menschen in seiner Welt" waren (Dogmatik, S.194). Hier sehe ich nun das entscheidende Problem und vielleicht auch den Ansatz(!) zu einer Lösung: Wir wären infolge unserer Denktradition überfordert, globalbegrifflicher Rede den Abschied zu geben. Wenn wir jedoch stärker den Lebenszusammenhang bedenken, aus dem solche Rede hervorgeht, dann scheint mir globales Reden in gleicher Weise möglich als auch in seine Schranken gewiesen zu sein. Für den Dialog innerhalb der theologischen Fachrichtungen würde dies bedeuten: Die systematische Theologie, der vornehmlich die Verantwortung des Glaubenszeugnisses vor der Gegenwart aufgetragen ist, läßt den historischen Aspekt genausowenig außer acht wie die Frage nach der Wahrheit heute. Die historischen Fächer - ich denke hier vor allem an die atl. und die ntl. Wissenschaft; die Stellung der Kirchengeschichte wäre noch gesondert zu reflektieren, da sie z.T. eine Arbeitsteilung mit der systematischen Theologie vollzogen hat - bringen ihr (vor allem durch die formgeschichtliche Methode geschultes und erweitertes) historisches Denken ein, ohne sich der Wahrheitsfrage im heutigen Kontext zu entziehen. So gesehen wäre allen theologischen Disziplinen sowohl die historische Ortsbestimmung als auch die Frage nach der Wahrheit theologischer Aussage heute - wenn auch unterschiedlich akzentuiert - inhärent und somit zu einem nicht unwesentlichen Teil die Einheit theologischen Fragens - trotz aller Verschiedenheit im einzelnen - gegeben. Eine solche Einheit des Fragens könnte bedingen, daß sich die verschiedenen theologischen Disziplinen mehr als bisher in einem guten(!) Sinn gegenseitig kontrollieren. Dies könnte dann auch zur Folge haben, daß diejenigen Globalbegriffe, die zu Schlagworten und Leerformeln degeneriert sind oder in falscher (!) Verallgemeinerung den Lebenszusammenhang eher verdunkeln als erhellen, an Bedeutung verlieren.

Kehren wir nach diesen grundsätzlichen Erwägungen zu G.v.Rads Ausführungen zurück: Obwohl er gegen die Abstraktbegriffe grundsätzliche Bedenken hat, muß er auch weiterhin damit umgehen und das Problem, das sich ihm stellt, "auf unsere Weise" (19) formulieren. Obwohl er der Ansicht ist, daß man vom AT her Natur und Geschichte nicht auseinanderreißen könne, "weil beide Bereiche in der Aktualität des Handelns Gottes koinzidieren", stellt sich ihm die Frage: "Wie verhielt sich dieses ins Universale tendierende Weltverständnis Israels zu seinem ins Partikulare tendierenden Geschichtsverständnis?" Er bleibt sich als Exeget in der Weise treu, daß er hierauf keine allgemeine Antwort sucht, sondern anhand konkreter Textaussagen (20) darstellt, in welcher Weise - je unterschiedlich akzentuiert - eine Beziehung zwischen der universalen und der partikularen Ebene hergestellt wurde.

Hatte er in seiner "Theologie des Alten Testaments" zunächst eine enge Zuordnung von "Heil" und "Geschichte" vorgenommen, bei seinen Erörterungen zur Weisheit allerdings - um auch in diesem "geschichtsfremden" Bereich von Heil reden zu können - diese Zuordnung nicht versucht, so könnten sich nun durch eine reflektierte Verwendung der Begriffe "partikular" und "universal" neue Perspektiven ergeben. Hiermit könnte man nämlich nach wie vor der Tatsache Rechnung tragen, daß Jahwe für Israel in besonderer Weise da ist, ohne hierfür immer den vieldeutigen Begriff "Geschichte" verwenden zu müssen (21). Diesen Weg schlägt nun v.Rad nicht ein; er setzt sofort "partikular" und "Geschichte" ineins und trägt so den Geschichtsbegriff auch an Texte heran, wo man seine Tauglichkeit in Zweifel ziehen kann (22).

Davon abgesehen - jedenfalls wird in seinem Aufsatz deutlich, daß er nun viel stärker als vorher in die Frage nach der Besonderheit der israelitischen Gottesbeziehung weisheitliche Texte einbezieht und diese mit den geschichts-

theologischen Entwürfen von Jahwist und Priesterschrift vergleicht. Dieses Unternehmen endet mit der Feststellung, daß sich etwa im Vergleich zu P in den weisheitlichen Texten Hi 28, Spr 8 und Sir 24 "die theologische Fragestellung um 180 Grad gedreht" habe: "In ihnen geht es ja nicht darum, Israel zu begreifen, sondern um ein Verständnis der Welt, und demgegenüber lautet der Satz jetzt umgekehrt: wer die Welt als Schöpfung verstehen will, muß dem Gottesvolk angehören." (23) Dieser "Umschwung der Fragestellung" müsse "mit einem neu aufgebrochenen der Welt zugewandten Erkenntniswillen" zusammenhängen.

Die im Aufsatz von 1964 angestellten Erwägungen führen hin zu dem umfangreicheren Werk "Weisheit in Israel". Wir müssen uns wiederum auf das für unsere Fragestellung Relevante konzentrieren. Grundsätzlich stellt v.Rad fest: "Nach der Meinung der Lehrer konnte sich Jahwe neben Priestern und Propheten noch eines ganz anderen Mediums bedienen, um die Menschen zu erreichen, nämlich der aus der Schöpfung ergehenden Stimme der Urordnung ..." (24). Wie verhält sich nun solche "Selbstoffenbarung der Schöpfung" zu anderen Offenbarungsträgern (Kult, Geschichte, freies Charisma)? G.v.Rad ist mit seiner Antwort vorsichtig; er vermutet weder ein spannungsloses Zueinander noch einen reinen Gegensatz (25), betont dann aber doch die Differenz: "Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Lehre von einem Offenbarungsgeschehen entfaltet wird, das den Menschen nicht durch einen spezifischen irreversiblen Heilserweis in der Geschichte erreicht, das vielmehr von der für allgenugsam gehaltenen Ordnungsmacht ausgeht." (26) Allerdings handelt es sich um eine Differenz innerhalb des Jahweglaubens (27): "... die Vorstellung von einem von der Schöpfung ausgehenden Zeugnis ist nur in Israel zu belegen. Die Lehre von der Uroffenbarung stand also gerade mit ihrem Spezifikum - und das ist doch ihre Anrede an den Menschen! - auf genuin altisrealistischen Vorstellungen." (28)

Hat v.Rad auf diese Weise bereits das Proprium israelitischen Denkens auch im weisheitlichen Bereich herausgestellt, so geht er nun noch einen Schritt weiter und stellt Strukturanalogien zwischen weisheitlichem und geschichtstheologischem Denken fest. Beide Bereiche wären vom "kontingenten Widerfahrnis" geprägt. Dieses habe den Vorrang "gegenüber dem durch abstrahierende Verrechnung gewonnenen 'Logos'". (29)

Wir halten zusammenfassend fest:

1. Die theologische Eigenständigkeit der Weisheit impliziert, daß auf diesem Gebiet dem Reden von Schöpfung keine "nur" dienende Funktion zukommt, sondern daß es hier seine Gewichtigkeit in sich hat.
2. Gleichwohl ist auch dieses Reden von Schöpfung ein Spezifikum des Jahweglaubens. Man könnte v.Rad vielleicht auch so wiedergeben: Israels Verständnis der Welt als Schöpfung ist als Folge der besonderen Zuwendung Jahwes zu seinem Volk zu begreifen. Israel steht von Jahwe her in einer ganz besonderen Erkenntnisrelation zur Welt als Schöpfung.
3. Geschichtstheologie und Weisheitstheologie sind trotz der Unterschiede dadurch geeint, daß sie sich abstrahierenden Denkmustern entziehen und von kontingenten Erfahrungen ausgehen.

Wir hatten bereits wahrgenommen, daß v.Rad schon in seiner "Theologie des Alten Testaments" die Schöpfungsaussagen der Weisheit mit "Heil" in Verbindung bringt. In seinem Weisheitsbuch kommt es zu einer näheren Entfaltung dieses Gedankenkomplexes. Nach seiner Sicht wird in der Theologie der Weisheit "das Heil nicht von einer Deszendenz Jahwes in die Geschichte hergeleitet und nicht von irgendeiner menschli-

chen Vermittlung ..., sondern von bestimmten Urgegebenheiten der Schöpfung selbst." (30)

Wollte man nun fragen, worin solche "Heilslehre" (31) bestehe, die v.Rad nicht unbedingt im Sinne einer "Erlösungslehre" verstanden wissen möchte, so gerät man in der Interpretation schnell auf falsche Geleise. Es gehe "um einen ultimativen Anruf an den ganzen Menschen" (32) - ohne daß dieser genau eingegrenzt werden kann. Die Schöpfungsordnung - in deren Einklang zu leben Heil impliziert - wendet sich dem Menschen zu, bleibt aber unverfügbar: "Jede Sentenz war grundsätzlich nach irgendeiner Ergänzung hin offen ... Aufgabe des Schülers war es dann, so könnte man sagen, die Zeit recht zu erkennen, in der die Sentenz wahr ist oder in der sie sich zur Unwahrheit verkehrt." (33) Weiter ausgedeutet bedeutet dies dann: "Der Mensch sieht sich Ordnungen gegenüber, die sich erkennen lassen; aber er sieht sich ebenso der Freiheit Gottes gegenüber, dergegenüber ihm alles Sichweise-Dünken vergeht." (34)

Die Welt als Schöpfung impliziert eine Ordnung, die in der Sicht v.Rads den Menschen mit umgreift, dieser somit zwar Regeln aufstellen kann, nicht aber ein Regelsystem (35); solchem Unterfangen würde Gottes Freiheit entgegenstehen. Es verwundert daher nicht, daß v.Rad über das, was Weisheit nicht zum Ausdruck bringen will, Schlüssigeres zu sagen weiß als über "ihre positiven 'Leistungen'" (36). Die Weisheit spricht nach v.Rad ein Verdikt gegenüber geschlossenen Systembildungen aus, was Weltbild, Menschenbild etc. anbelangt. Was sie darbringt, wäre "ein unabgeschlossener und auch unabschließbarer Dialog über Welt und Menschen auf Grund eines Wissens um die Ambivalenz der wahrgenommenen Phänomene, Vorrang des (u.U. kontingenten) Geschehens vor jedem 'Logos' usw."

Insgesamt hat also v.Rad auch in seinem Weisheitsbuch etwas über Schöpfung und Heil in ihrer Relation zueinander auszusagen. Dies ist letztlich nicht fern von dem, was er in seiner "Theologie des Alten Testaments" dazu geäußert hat, es tritt nun aber erheblich schärfer hervor. Wir fassen zusammen:

1. Schöpfung ist in der Interpretation weisheitlicher Texte durch v.Rad ein Globalbegriff in dem Sinn, daß es hier weniger auf die Weltentstehung - und somit auch nicht auf die zeitliche Hinausverlagerung der Heilsgeschichte! - als vielmehr auf die Deutung vorfindlicher Wirklichkeit ankommt (37).
2. "Heil" hat wenig Soteriologisches an sich, sondern meint das Verfaßtsein desjenigen, der der (unverfügbaren) Stimme des Schöpfungszeugnisses korrespondiert. Dieses "profane" Heil läßt sich nicht definieren, sondern sich nur im Hören auf das Zeugnis der Schöpfung je und je aktual gewinnen. Es wird in Regeln in einer gewissen Weise faßbar, die sich jedoch jedem abstrahierenden Zugriff entzieht. An heilsgeschichtlichen Traditionen läßt es sich nicht festmachen - und doch ertönt dieses Schöpfungszeugnis nur in Israel (38). Insofern(!) hat nach v.Rad also auch das weisheitliche "Heil" etwas mit der besonderen Hinwendung Jahwes zu Israel zu tun. Die Theologie der Weisheit ist ein selbständiges Zeugnis des Jahweglaubens - aber eben: ein Zeugnis des Jahweglaubens, der unverwechselbar auch die Bereiche tangiert, die wir heute "profan" nennen würden.

Dies alles klingt nach Harmonie, die freilich nicht gegeben ist. Eine sehr naheliegende Anfrage an v.Rad ist die: G.v.Rad will dem spezifischen Zeugnis israelitischer Weisheit nachspüren - ist diese aber wirklich so von der Umwelt abzusondern? Trotz beiläufiger Vergleiche (39) mit dem

Denken der Umwelt bleibt dieses Problem bei v.Rad letztlich offen: Ganz am Schluß seines Buches findet sich eine recht enthüllende Bemerkung: "Es wäre interessant, von da aus [er meint von den Erfahrungen der Weisen Israels aus] die Besonderheiten der anderen Formen altorientalischer Weisheit, sonderlich der ägyptischen und babylonischen, neu zu beurteilen." (40) Weil v.Rad gerade dies faktisch aber nicht tut, muß die Feststellung getroffen werden: Sein Weisheitsbuch bringt letztlich keine Klärung der Frage, was an der israelitischen Weisheit wirklich ein Proprium des Jahweglaubens darstellt und was als eine Partizipation am Denken der Umwelt zu verstehen ist. Erst wenn dies tatsächlich klar wäre, könnte man zur theologischen Interpretation des in diese oder jene Richtungweisenden Befundes vorstoßen. G.v.Rad hat also den zweiten Schritt vor dem ersten getan und es dann unterlassen, den ersten überhaupt noch zu gehen!

Ein weiteres Problem tut sich auf: Daß in der Weisheit das Heil "nicht von einer Deszendenz Jahwes in die Geschichte hergeleitet (wird) ..., sondern von bestimmten Urgegebenheiten der Schöpfung selbst", hat gravierende Folgen, die von Rad selber sieht: "Damit scheint eine theologische Spannung gegenüber dem traditionellen Jahweglauben aufgebrochen, wie sie schärfer kaum gedacht werden kann." (41)

Das Problem, wie diese Spannung zu interpretieren ist, hat v.Rad seiner Nachwelt hinterlassen. Es gehört zur Würdigung seiner Position mit hinzu, exemplarisch auf einige Stimmen einzugehen, die sich diesem Problem verpflichtet fühlen.

R.Rendtorff will die Spannung zwischen weisheitlichem und geschichtlichem Denken in der Weise überwinden, das er v.Rads Beobachtungen heranzieht, aus ihnen aber andere Schlüsse zieht als dieser selbst. Er sieht eine Korrespondenz zwischen den "Ordnungen" der Weisheit und dem "Plan" Jahwes im Bereich der Geschichte (42). "Gemeinsam ist beiden

Betrachtungsweisen das Wissen, daß der Glaube an Jahwe in dem Vertrauen beruht, das sich auf Erfahrungen mit seinem Handeln und auf den daraus gewonnenen Erkenntnissen und Einsichten gründet; gemeinsam ist ihnen auch das Bemühen, den inneren Zusammenhang des Erfahrenen zu begreifen und darzustellen ..." (43) Verschieden wären vornehmlich die Gegenstände der Beschäftigung, die die auch zu konstatierenden Unterschiede bedingen würden. So kann Rendtorff insgesamt feststellen: "... es bleibt nun doch nicht bei dem 'tiefen Schnitt', den von Rad noch meinte ziehen zu müssen."

Abgesehen davon, daß Rendtorff viel stärker als v.Rad Beziehungslinien zwischen Weisheit und Geschichte sieht, ist noch ein weiterer Unterschied bezeichnend: G.v.Rad hatte ja auch eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen weisheitlichem und geschichtlichem Denken festgestellt, diese aber im "kontingenten Widerfahrnis" (44) des in beiden Bereichen zu Erfahrenen gesehen. Rendtorff hebt hingegen hervor, daß es, wie in der Weisheit, auch im geschichtlichen Bereich um ein Begreifen und Verstehen des von Jahwe her Zukommenden gehe (45). Geht es also v.Rad darum, das im Bereich der Geschichte Offenkundige auch für die Weisheit geltend zu machen, so beansprucht Rendtorff umgekehrt das bei der Weisheit Signifikante auch für die Geschichte.

Diese Akzentverlagerung hat ihre Gründe. Rendtorff geht es darum, durch eine Überwindung der "Diastase zwischen geschichtlichem und weisheitlichem Denken im Alten Testament" (46) neue Möglichkeiten im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu eröffnen: "Wir können nun neu damit beginnen, den Vorstellungen nachzugehen, die im Alten Testament über die 'Ordnungen' der Schöpfung ausgesprochen werden." Sieht man so wie Rendtorff das atl. Bemühen, Jahwes geschichtliches Handeln zu verstehen, in einem gewissen Zusammenhang mit dem weisheitlichen Ordnungsdenken, dann kann man den Ordnungsbegriff auch in die atl. Schöpfungs-

theologie einbringen, ohne dabei den Faden zwischen Schöpfung und Geschichte abreißen lassen zu müssen.

Ausgehend von Rendtorffs Ansatz ließe sich hier mit Hilfe des Begriffes "Heil", der bei Rendtorff in diesem Zusammenhang nicht vorkommt, die Linie noch etwas weiterziehen: Dem Menschen, der Einsicht gewinnt in Jahwes Geschichtssetzungen und daraus für sein Verhalten die entsprechenden Folgerungen zieht (man denke z.B. nur an die Verhaltensnormen, die sich aus der Geschichtsschau des deuteronomistischen Geschichtswerkes heraus ergeben müßten, wenn man diese nicht nur als eine Aufarbeitung der Vergangenheit versteht), der gleichzeitig den Ordnungen der Schöpfung konform lebt - diesem Menschen (so versuche ich nun Rendtorffs Anliegen der Zuordnung von Geschichte und Weisheit noch ein wenig weiterzudenken) würde sich "Heil" in umfassender Weise zukehren. So wäre dann zwar nicht unbedingt eine Identifikation von Geschichte und Weisheit gegeben, die Spannung aber gleichwohl aufgehoben.

So hat dies Rendtorff nun nicht gesagt. Ich möchte aber mit meinem - allerdings an Rendtorff orientierten - Gedanken-spiel auf Implikationen aufmerksam machen, die in einer engen Zusammenschau von Geschichte und Weisheit beschlossen sein könnten. Es geht mir um den eschatologischen Vorbehalt, der bei alledem etwas in den Hintergrund zu geraten droht. Gott mit seinem Heilswillen ist noch nicht alles in allem, es steht noch Entscheidendes aus. Dies ist ein wesentliches Element prophetischer Heilsansage. Wissen dies aber auch die Weisheitslehrer? Verstehen sie ihre Theologie als Ergänzung der geschichtstheologischen Entwürfe? Wollen sie einen Kontrapunkt setzen? Oder ist ihnen das Feld der Geschichte grundsätzlich gleichgültig? (47) Wir jedenfalls sehen uns veranlaßt, gegen eine zu enge Zuordnung von weisheitlichem und geschichtlichem Denken Bedenken anzumelden. Es muß ins Gewicht fallen, daß das futurische Element des Jahweglaubens

bei der Weisheit ganz in den Hintergrund tritt, was wohl doch Folge einer Distanz zum Geschichtsdenken ist. Rendtorff mag im Recht sein mit seiner Deutung, daß es im weisheitlichen und im geschichtlichen Denken in gleicher Weise um ein Verstehen von Jahwes Tun gehe. Die Prophetie und die Apokalyptik etwa haben nun aber Jahwes Tun gerade so verstanden, daß sie sich genötigt sahen, den Blick in die Zukunft zu richten und von Jahwe noch entscheidend Neues zu erwarten. Die Weisheit hingegen gibt sich mit den Urordnungen der Schöpfung zufrieden. Ihnen ist Heil bereits eingestiftet, und zwar so, daß man es im rechten Umgang mit den Dingen auch ergreifen kann. So haben wir es hier letztlich mit einem protologischen Heilsverständnis zu tun, während anderweitig Heil erst erwartet wird.

Diese Interpretation legt sich nahe, wenn wir die Texte so nehmen, wie wir sie jetzt vor uns haben. Diese geben keinen Anlaß zu vermuten, die Weisheitslehrer hätten lediglich in einer Art Selbstbescheidung sich in ihrem Denken auf die gegenwärtige Weltordnung beschränkt und das, was anderweitig von Jahwe zu sagen war, grundsätzlich anerkannt und nur unterlassen, es auch in Worte zu fassen (48). Zugespitzt wäre zu fragen, ob weisheitliches Denken nicht in der Weise in sich geschlossen ist, daß da für geschichtliche Überlieferungen grundsätzlich kein Raum mehr ist. Gegenstand ihres Betrachtens ist die Welt in ihrer jetzigen Vorfindlichkeit, auch wenn sie sich dem unmittelbaren objektivierenden Zugriff menschlicher Rationalität entzieht. Es ist aber nicht zu erkennen, daß es dabei noch der Erinnerung an Rettungstaten der Vergangenheit und der Erwartung künftiger Heilserweise bedarf. So gesehen muß einem weiteren Harmonisierungsversuch widersprochen werden, den W. Pannenberg vorgelegt hat: "Sieht man einmal ab von der Bindung der Weisheit an den Anfang alles Geschehens, so ist die Ablösung des Heilsverständnisses von der Beschränkung auf die besonderen geschichtlichen Gotteserfahrungen Israels doch auch als ein

bedeutsamer Fortschritt zu würdigen, als Öffnung für eine neue Universalität des göttlichen Heilswillens gegen alle Menschen." (49) Von solcher "Bindung der Weisheit an den Anfang alles Geschehens" kann man aber keineswegs absehen, weil damit eben eine Festschreibung gegenwärtiger Weltwirklichkeit - auch wenn diese nach dem Zeugnis der Weisheit definitorisch nicht erfaßt werden kann - verbunden ist. Somit dürfte das weisheitliche Denken auch schwerlich taugen, die "Universalität des göttlichen Heilswillens" hervorzukehren, da die Heilsvorstellung der Weisheit eben eine andere, eine bescheidenere ist als die der geschichtlichen und prophetischen Überlieferungen und bei Hiob und Kohelet nicht umsonst an ihre Grenze stößt. Die Universalität des göttlichen Heilswillens läßt sich m.E. nur so denken, daß man von der besonderen Hinwendung Jahwes zu Israel ausgeht und diese auf ihre universalen Implikationen hin bedenkt, wie es z.B. in Gen 12,1-3 angedeutet ist und von Paulus in Gal 4 und - ganz anders wiederum - in Röm 9-11 eingehend reflektiert wird.

Es geht also - abschließend betrachtet - bei der theologischen Bewertung der atl. Weisheit weniger darum, ob sie eine besondere Erscheinungsform des Jahweglaubens ist. Dies kann für das theologische Urteil nicht das alleinige Kriterium sein. Es geht weiterhin weniger darum, ob hier "Geschichte" vorkommt oder nicht. Sehr wohl aber geht es darum, ob grundsätzlich die geschichtlichen Überlieferungen in Verbindung mit der Weisheitstheologie Raum haben können oder ob letztere sich selbst genug ist. Es steht also zur Debatte, ob Jahwe Garant einer Weltordnung ist, die protologisch Heil aus sich entläßt, das es durch rechtes Verhalten je und je zu ergreifen gilt - oder ob er (auch) für eine qualitativ neue und zu erwartende Zukunft einsteht (50).

2. C.Westermann

Wie wohl kaum ein anderer Theologe der Gegenwart hat sich Westermann mit dem Thema "Schöpfung" befaßt. Es zeichnet sein Denken aus, daß er seine exegetischen Erkenntnisse hermeneutisch in der Weise ausgedeutet hat, daß die Theologie als ganze daran nicht vorbeigehen kann.

Hatte v.Rad in seiner "Theologie des Alten Testaments" die enge Verbindung von Jahwes universalem Schöpfungshandeln und seinem partikularen Heilshandeln an Israel herausgearbeitet und das atl. Zeugnis dahingehend verstanden, daß ersteres vornehmlich als im Dienste des letzteren stehend zu begreifen sei, so setzt nun Westermann die Akzente deutlich anders (51). Das wird schon bei seiner methodologischen Unterscheidung zwischen einem systematischen und einem geschichtlichen Aspekt beim Aufbau der atl. Theologie deutlich: "Der systematische Aspekt ergibt sich aus dem durch das ganze Alte Testament hindurch konstant bleibenden Reden von Gott. In erster Linie ist das Konstante in einem Wechselgeschehen zwischen Gott und Mensch (genauer zwischen Gott und seiner Schöpfung, seinem Volk, dem Menschen) gegeben ... Der geschichtliche Aspekt ergibt sich daraus, daß der Gott, von dem das Alte Testament redet, sich an die Geschichte seines Volkes gebunden hat, ein Volk wie alle anderen, und darum dem geschichtlichen Wandel und der geschichtlichen Kontingenz unterworfen ... In diesem Zueinandergehören von Konstantem und Variablem ist es auch begründet, daß die Geschichte Gottes mit seinem Volk als ganze in ihrer Fügung aus Konstanten und Variablen den Charakter unbedingter Einmaligkeit und Einzigartigkeit hat, daß aber die Elemente, aus denen das Ganze gefügt ist, eine Verbindung zwischen der Religion Israels und anderen Religionen darstellen können." (52)

Diese Grundsatzausführungen machen bereits eines deutlich: In der engen Weise, wie v.Rad Jahwes universales Schöpfungs-handeln und sein besonderes Handeln an Israel einander zuordnet, geschieht dies bei Westermann nicht. Der Rahmen, von dem aus in systematischer Hinsicht gedacht wird, ist zunächst einmal nicht Jahwes besondere Beziehung zu Israel, sondern das "Wechselgeschehen zwischen Gott und Mensch" schlechthin! Wenn dieses Wechselgeschehen sich nach Westermann auf Schöpfung, Volk (Israel) und den Menschen (wohl im Sinne von "Individuum" verstanden) erstreckt, dann ist das, was zwischen Jahwe und Israel geschieht, ein Moment solchen Wechselgeschehens. Es wird also ein weiterer Horizont abgesteckt, innerhalb dessen das Geschehen zwischen Gott und Israel zum Tragen kommt. Anders sieht es freilich vom "geschichtliche(n) Aspekt" (53) her aus: Auch in der Sicht Westermanns hat Jahwe "sich an die Geschichte seines Volkes gebunden", ist die "Geschichte Gottes mit seinem Volk als ganze" einmalig und einzigartig. Bei all dem, was später noch kritisch zu Westermann zu sagen ist, darf also nicht vergessen werden, daß es durchaus auch ein zentrales Anliegen Westermanns ist, die besondere Beziehung Jahwes zu Israel hervorzukehren. Es ist aber beileibe nicht sein einziges, wie sogleich in seiner Interpretation der Urgeschichte deutlich wird.

Hatte v.Rad das Zeugnis von J und P dahingehend gedeutet, daß hier Schöpfung zur "Ätiologie Israels" gehöre (54), so wird das von Westermann zwar nicht einfach bestritten, aber durch zusätzliche Gesichtspunkte entscheidend ergänzt: "Die Erzählungen der Urgeschichte haben gewissermaßen zwei Gesichter: sie sehen zurück in eine Urzeit, in und aus der alles entstanden ist, was in der Gegenwart ist; in diesem Zurücksehen in die Urzeit liegt eo ipso etwas mit der Umwelt und Vorwelt Gemeinsames ..." (55). Und weiter: "Das andere Gesicht der Erzählungen der Urgeschichte sieht nach vorn in die Geschichte Israels als des Volkes Gottes hinein. Dieser

andere Aspekt kommt in der Verbindung der Urgeschichte mit der Volksgeschichte zum Ausdruck." (56) Durch diese Verknüpfung werde die Urgeschichte zum "Proömium oder Prolog der Geschichte Gottes mit Israel". Ohne Zweifel nimmt Westermann mit dem letzteren Aspekt den Ansatz v.Rads auf, während der erstere über v.Rad hinausführt.

Auch wenn J und P durch solche Verknüpfung der Urgeschichte "einen neuen Sitz im Leben und damit einen neuen Sinn" gäben, sei ihr Interesse nicht nur in dieser Richtung zu sehen: "Es wäre nicht im Sinn der Erzähler, aus den Texten von Gn 1-11 nur die spezifisch israelitische Abwandlung und die spezifisch israelitische Deutung zu hören; sie wollten vielmehr, daß in diesem Teil ihres Werkes auch das zu Worte komme, was ihnen aus der israelitischen Vorgeschichte vorgegeben ist." (57)

Was sollte damit erreicht werden? "Dieses deutliche und unverkennbare Sich-Anschließen an vorgegebene Traditionen wäre durchaus unnötig, wenn J und P nur hätten sagen wollen, daß der Retter Israels der Schöpfer der Welt ist." (58) Was wollten sie also darüber hinaus sagen?

Zunächst einmal ist hier von Belang, daß nach Westermann die Urgeschichte als Ganzheit zu sehen ist: "Eine Systematisierung der Aussage von Gen. 1-11 in der Weise, daß von einem sündenfreien Urstand und der gefallenen Menschheit (durch den Sündenfall) gesprochen wird, ist vom Text her nicht zulässig. Wenn neben die Aussage von der Erschaffung die andere von der Begrenztheit des Menschen gesetzt wird, so wird mit beiden eine Spannung zum Ausdruck gebracht, die dem Menschsein eignet. Die besondere, einmalige Geschichte Gottes mit seinem Volk setzt die Grundelemente des Geschaffenseins und des Begrenztseins des Menschen voraus." (59) Dieser doppelte Aspekt gelte weltweit, wenn vom "Menschen im Urgeschehen" die Rede sei. In Gen 1-11 nun "treten diese

beiden Aspekte in der Weise auf, a) daß der von Gott geschaffene auch der von Gott gesegnete Mensch ist (Segnung realisiert in den Genealogien) und daß er von Gott zur Herrschaft über die Erde bestimmt wird, b) daß dieser von Gott gesegnete und begabte Mensch auf vielfache Weise frevelt und darum von Gott getrennt wird." Sehe ich recht, dann wird man Westermann folgendermaßen interpretieren dürfen:

1. In den urgeschichtlichen Texten geht es um die fundamentalen Daseinskonstituenten menschlichen Lebens zu allen Zeiten.
2. J und P verknüpfen zwar Urgeschichte und Volksgeschichte, zeigen aber durch die Übernahme urgeschichtlicher Traditionen (60), daß sie nicht nur ein "Proömium" zum Nachfolgenden liefern wollen, sondern auch an den Daseinskonstituenten allen menschlichen Lebens als solchen interessiert sind.
3. Hiermit ist ihr Entwurf eingebunden in ein weltweites Reden vom Urgeschehen; gleichwohl setzen sie ihre eigenen Akzente (61). Ihre theologische Leistung bestünde somit nicht nur in der Verbindung von Urgeschichte und Heilsgeschichte, sondern auch in der theologischen Überarbeitung überkommener urgeschichtlicher Traditionen.

Nun tut sich in Westermanns Verständnis der Urgeschichte als Urgeschehen noch ein Problem auf, auf das G.Liedke aufmerksam gemacht hat: "Einerseits sagt Westermann, Urgeschehen sei der Erfahrung und der Geschichte jenseitig, andererseits handelt es sich aber um Phänomene, die sehr wohl erfahrbar sind: Schuld und Brudermord." (62) In der Tat ist hier bei Westermann ein Problem gegeben. Es dürfte aber nicht gerade überzeugen, wie Liedke es zu lösen versucht: "Daß es vom Urgeschehen keine Erfahrung geben könne, ist von den Texten her nicht formulierbar; schließlich erfährt doch jeder

Sommer und Winter usw." (63). Letzteres gewiß; gilt das z.B. aber auch für einen Text wie Gen 6,1-4? Es ist einfach ein zu enger Interpretationsraster, wollte man etwa den Jahwisten dahingehend verstehen, er habe es bei seiner Darstellung grundsätzlich auf Stoffe abgesehen, die auf allgemeine Grundbefindlichkeiten hin typisiert werden können. Der redaktionskritische Aspekt, daß die Urgeschichte auf Gen 12 hin zusteuert - das nehme ich nach wie vor an - wäre m.E. vor allem stärker zu betonen und so dem hamartiologischen Aspekt der Urgeschichte wieder etwas stärker Achtung zu zollen (64). Bei Liedke ist da freilich eher hierzu Entgegengesetztes zu beobachten, wenn er Gen 1-11 in seiner Ganzheit als "Grundgeschehen" interpretiert. Diesen Begriff führt er ein (65), um von der Mehrdeutigkeit der Rede Westermanns vom "Urgeschehen" wegzukommen: "Gewahr wird der Mensch das Grundgeschehen im Erleben der Geschichte, in der er lebt. Aber was er da gewahrt, zeigt sich nicht als so wandelbar wie etwa politische Institutionen. Das Grundgeschehen ist das elementar Bleibende, das sich auch verändert, aber in sehr langen Zeiträumen und nicht in seinem Kern."

Diese variierende Fortführung des Westermannsches Ansatzes ist bei Liedke von dem dezidierten Interesse getragen, im Gespräch mit der Naturwissenschaft eine Dialogbasis zu gewinnen (66). M.E. ist es hierzu aber nicht nötig, den Begriff "Grundgeschehen" als generellen Deuteschlüssel für Gen 1-11 einzuführen. Auch so könnten Texte wie z.B. Gen 4,1-16; 11,1-9 durchaus in der Weise betrachtet werden, daß sie zur Erhellung auch gegenwärtigen menschlichen Lebens Entscheidendes beizutragen vermögen. Alles in allem läuft das Verständnis von Gen 1-11 als Grundgeschehen entscheidend Gefahr, das "andere Gesicht der Erzählungen der Urgeschichte" nicht mehr wahrzunehmen, das "nach vorn in die Geschichte Israels als des Volkes Gottes hinein(reicht)." (67) Kommt dieser Geschichte - gesamtbiblisch gesehen - tatsächlich

weltweite Bedeutung zu, dann dürfte m.E. der nach vorne weisende Aspekt der Urgeschichte auch im interdisziplinären Gespräch nicht vernachlässigt werden. Würde die Theologie anderen Wissenschaften nicht gerade etwas schuldig bleiben, wenn sie sich im Gespräch mit ihnen auf die Herausarbeitung mehr oder weniger konstanter Grundbefindlichkeiten beschränken würde (68)?

Es ist nun in einem weiteren Überlegungsgang nötig, die Frage zu stellen, ob die bei Liedke sich andeutende Einseitigkeit nicht doch ihre wesentliche Wurzel im Denken C.Westermanns selber hat. Westermann hat, wie gezeigt, sowohl die Beziehung der Urgeschichte zu Menschheitstraditionen als auch ihre auf die Volksgeschichte vorweisende Funktion betont. Es läßt sich nun aber m.E. zeigen, daß auch das primäre Interesse Westermanns dem ersten Aspekt gilt. Während seine Rede vom Urgeschehen sich noch nicht eindeutig so interpretieren läßt, so weist doch ein anderer Aspekt seiner Theologie deutlich in diese Richtung: Er lehnt für das AT den Begriff "Schöpfungsglauben" ab (69), einschließlich dessen, was theologisch damit zusammenhängen könnte: "Es gibt im Alten Testament keine einzige Stelle, an der die Schöpfung oder der Schöpfer in einen direkten Zusammenhang mit dem Glaubensbegriff gebracht würde." (70) Das bedeutet für Westermann dann auch: "Mit Offenbarung hat das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament schlechthin nichts zu tun ...".

Weshalb es im AT keinen Schöpfungsglauben geben kann, sieht Westermann in folgendem begründet: "Der Begriff 'Glauben an Gott, den Schöpfer' setzt die Möglichkeit einer Alternative voraus, also die Möglichkeit des Nicht-Glaubens. Diese Alternative gibt es für die Menschen des Alten Testaments noch nicht ... Wir haben gesehen, daß Israel hierin mit der ganzen antiken Welt zusammengehört ..." Unter Verweis auf dogmatische Begrifflichkeit kann so schließlich gefolgert

werden: "... die Schöpfung zielt nicht auf ein Sich-Bekannt-machen Gottes, so daß Gott dann aus seiner Schöpfung erkannt werden könnte (revelatio generalis). Vom Alten Testament her ist daher der Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlicher, zwischen einer aus der Schöpfung und einer aus dem Heilswerk erlangten Gotteserkenntnis undenkbar; der Begriff einer 'natürlichen Theologie' könnte hier überhaupt nicht gebildet werden." (71)

Ist somit offenkundig, daß Westermann den mit "Schöpfungsglauben" gemeinten Sachverhalt für das AT ablehnt, dann gilt es unsererseits folgende Feststellungen zu treffen, die zugleich den Charakter einer Anfrage haben: Der terminologische Befund, daß das AT kein Äquivalent für das enthält, was wir Schöpfungsglauben nennen, kann m.E. wohl kaum hinreichen, um das in der Sache Gemeinte von vornherein abzulehnen. Deute ich die angeführten Zitate richtig, dann dürfte es Westermann über den terminologischen Befund hinaus noch um etwas ganz anderes gehen: Er scheint sehr stark von unserer modernen atheistischen Alternative zum Schöpfungsglauben auszugehen. Diese hat sich Israel so gewiß nicht gestellt; insofern läßt sich ein - allerdings sehr weit gespannter! - antiker Konsens mit einem gewissen Recht behaupten (sieht man von religionskritischen Ansätzen bei den Griechen - etwa bei Theagenes von Rhegion oder bei Euhemeros (72) - einmal ab). Stellt nun aber z.B. die Art und Weise, in der man im Alten Orient die Vorstellung von der Entstehung der Welt in Theogonien und Theomachien eingebettet hat, keine Alternative zum Reden von Jahwe als Schöpfer dar? Ist Israel wirklich nicht vor solche Alternativen gestellt worden? Konnte etwa die Exilsgemeinde unbestritten von Jahwe als dem Schöpfer ausgehen - oder konnte doch nicht auch die Schöpfungstheologie der Babylonier beeindrucken (73)? Wäre das keine "Möglichkeit des Nicht-Glaubens"? Westermann konzentriert statt dessen seinen Blick darauf, daß Israel zusammen mit seiner Umwelt die vorfindliche Wirklichkeit nicht

ohne göttliche Einwirkung und Ursache denken konnte. Diese Gemeinsamkeit ist jedoch eine recht vage, innerhalb derer deutliche Alternativen denkbar sind.

Weiterhin geht es Westermann darum, dogmatische Schlagworte wie "revelation generalis" oder "natürliche Theologie" als dem AT unsachgemäß nachzuweisen. In der Tat ist bei dem Umgang mit solchen Begriffen im Rahmen der Exegese Vorsicht geboten. Die Fragestellungen der Dogmatik in Vergangenheit und Gegenwart müssen nicht unbedingt(!) die des ATs sein (74). Freilich ist dann immer noch die Frage, ob nicht der Exeget - der ja nicht mit den Texten gleichzeitig ist - von solchen Fragen her beeinflusst ist. Westermann trägt m.E. selber insofern moderne Fragestellungen an die Texte heran, als er - wie bereits festgestellt - auch vornehmlich von unserer atheistischen Alternative zur Rede von Schöpfer und Schöpfung her einen breiten antiken Konsens annimmt, wie folgendes Zitat nochmals zeigt: "In der gewaltigen Fülle und Vielfalt des Redens von Schöpfer und Schöpfung gibt es an keiner Stelle und zu keiner Zeit eine grundsätzliche, bewußte Bestreitung des Erschaffenseins von Welt und Menschheit." (75) Dies ist nicht zu bestreiten. Wir müssen aber hier über das von uns bisher Festgestellte hinaus fragen, ob die daraus von Westermann gefolgerte Ablehnung des mit dem Begriff "Schöpfungsglauben" Gemeinten nicht doch Ansätze natürlich-theologischen Denkens in sich birgt, als hier das Allgemeine (also die gemeinsame antike Überzeugung, daß sich die Welt der Gottheit bzw. den Gottheiten verdankt) dem Besonderen (also der atl. Rede davon, daß Jahwe der Schöpfer ist) übergeordnet wird und so Jahwe in dieser Hinsicht (das gilt nicht für Westermanns Denken insgesamt!) als eine besondere Ausprägung der allgemeinen Spezies "Gott" erscheint. Ich kann Westermann nur so verstehen - direkt sagt er es nicht -, daß er den Schöpfungsgedanken als solchen als wahr qualifizieren möchte und somit ein Grundbestand an Wahrheit abgesehen von der besonderen Geschichte

Gottes vorhanden wäre, an dem auch(!) die Rede von Jahwe als Schöpfer Anteil haben würde.

Daß wir solchen Denkansätzen kritisch gegenüberstehen, dürfte deutlich geworden sein. Damit ist freilich - nun ganz grundsätzlich bedacht - noch keine generelle Bestreitung jeglicher Wahrheit außerhalb der besonderen Geschichte Gottes mit Israel und mit bzw. in Christus erfolgt. Die Frage ist nur, wie man hier an das Problem herangeht: ob man das Urteil von der besonderen Geschichte Gottes her fällt und diese so Ausgangs- und Zielpunkt des theologischen Denkens ist - oder ob man (generell oder auch nur bei bestimmten Fragen) eine gemeinsame, allgemeine Basis sucht, in die sich dann auch die besondere Geschichte Gottes einzureihen(!) hat. Die Sichtung religionsgeschichtlicher Phänomene - auch und gerade beim Thema "Schöpfung" - führt nicht von selber zu einer eindeutigen Wertung, sondern bedarf der bewußten(!) hermeneutischen Reflexion, die von unterschiedlichen Ansätzen her unterschiedlich ausfallen kann.

Wie sieht nun Westermann insgesamt Jahwes Schöpferhandeln und sein besonderes Handeln an Israel einander zugeordnet? Das bisher Erarbeitete fassen wir kurz zusammen:

1. Das Reden von Schöpfung im AT hat Teil an entsprechenden Menschheitstraditionen, weist aber auch eine Beziehung zur Volksgeschichte auf. Ersteren Aspekt betont Westermann in besonderer Weise.
2. Das Wechselgeschehen zwischen Gott und seinem Volk ist ein Aspekt des Wechselgeschehens zwischen Gott und seiner Welt schlechthin, freilich ein besonders herausgehobener.

Wichtig für das Verständnis dessen, wie Westermann Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln an Israel einander zuordnet, ist nun weiterhin die Art und Weise, in der er zwei für sein Denken zentrale Begriffe verwendet: "segnen" und "retten". "Im Segen wirkt der Schöpfer, darum ist der Segen universal, er gilt allen Lebewesen.

Im Unterschied dazu ist Gottes rettendes Handeln eine besondere Zuwendung zu einer besonderen Gruppe, aus dem Erfahren der Rettung erwächst darum eine besondere Geschichte, die Geschichte der Errettung oder die Heilsgeschichte. Das Segnen Gottes dagegen geht auch außerhalb dieser besonderen Geschichte weiter ... Die Geretteten aber ... bleiben Menschen wie alle anderen und bedürfen daher auch des alle Menschen umfassenden Segens." Während das Retten Gottes ereignishaften Charakter habe, wäre das Segnen "ein stilles, stetiges, unmerklich fließendes Handeln Gottes", das etwa im Wachsen, Reifen und Abnehmen erfahren werde (76). Jahwes segnendes Handeln ist also demnach eine Art Grundbeziehung zwischen Gott und seiner Kreatur, die alle Zeiten und Räume umfaßt. In diesem ständigen Angewiesensein des Geschöpfes stehen die Menschen, denen Jahwes besondere Zuwendung gilt, mit allen Menschen und eigentlich auch aller Kreatur auf einer Stufe (77).

Ähnlich wie bei dem Reden von Schöpfung stellt auch das Reden vom segnenden Handeln Gottes nach Westermann etwas dar, worin das AT tief mit der Religionsgeschichte verbunden ist. Wie bei der Schöpfung ist dies wiederum nur die eine Seite der Medaille; in bestimmter Weise wird auch der Segen im AT in der Sicht Westermanns hineingenommen in die besondere Geschichte Gottes mit seinem Volk. Westermann führt hier vor allem den Jahwisten (Gen 12,1-3), die Bileam-Perikope (Num 22-24) und das Deuteronomium an (78) und verweist auch auf die beschreibenden Lobpsalmen (79). "So gilt für den Segen wie für die Schöpfung: Sofern sie in irgendeinem Sinn der Geschichte des Rettens und Richtens Gottes streng und fest zugeordnet sind, haben sie an der Einzigartigkeit dieser Geschichte teil; sofern sie nur locker oder gar nicht mit ihr verbunden sind, finden sich immer religionsgeschichtliche Parallelen dazu." (80)

So kann es in der Sicht Westermanns durchaus zu einer

Zuordnung des segnenden zum rettenden Handeln kommen - ohne daß diese Zuordnung eine unabdingbare wäre. Umgekehrt aber meint er, daß das rettende Handeln ohne das segnende nicht sein könne. Das "Ereignis der Rettung", das "Ergehen der Botschaft" etc. habe "den Charakter des Augenblicksgeschehens. Die Summe der Augenblicke aber ergibt niemals Geschichte; damit aus diesen Augenblicken Geschichte werde, muß das Element des Stetigen hinzutreten: das Wachsen und das Reifen, das Gedeihen und das Gelingen ..." (81)

Ein m.E. ganz entscheidender Gesichtspunkt kommt bei Westermann nun aber noch hinzu. Konnte man bisher den Eindruck gewinnen, daß bei ihm das rettende Handeln gegenüber dem segnenden eine untergeordnete Rolle spielt, so deuten folgende Ausführungen darauf hin, daß dem nicht so ist: Das "Reden von Gott als dem Retter" erfährt nach seiner Sicht über den Bereich des Volkes hinaus eine zweifache Ausweitung: zum einen auf den privaten Bereich hin, in welchem auch der einzelne Mensch Rettung erfahren kann; zum anderen in eine universale Richtung: "Für das Alte Testament ist das rettende Handeln Gottes nicht auf sein Volk und die einzelnen darin beschränkt. Es wird in der Urgeschichte und in der Apokalyptik auf die Menschheit und die Kreatur ausgeweitet." (82) Man könnte wohl so interpretieren: In der gleichen Weise, wie das universale Segenshandeln an etlichen Stellen des ATs vergeschichtlicht und so im Rahmen der besonderen Zuwendung Jahwes zu Israel gesehen wird, kann umgekehrt die partikulare, auf das Volk bezogene Rettungserfahrung ins Universale ausgeweitet werden.

Wenn man einmal hinnimmt, daß Westermann in phänomenologischen Distinktionen zu denken gewohnt ist und man so die Unterscheidung zwischen segnendem und rettendem Handeln grundsätzlich akzeptiert, so hat er m.E. nicht nur die Differenz, sondern gerade auch die Zuordnung beider Wirkweisen Gottes herausgearbeitet. Außerdem hat er den eschatolo-

gischen Aspekt des Rettens Gottes durch die Erwähnung der Apokalyptik berücksichtigt. Insofern übersteigt das rettende Handeln Gottes sein segnendes, auch wenn die Apokalyptik - so Westermann (83) - die Redeform der Segensschilderung wählt. Diese wird man m.E. aber schwerlich mit dem Reden vom Segnen Gottes in der Jetztzeit auf eine Stufe stellen können.

Insgesamt entgeht also Westermann der in seinen Distinktionen grundsätzlich vorhandenen Gefahr, die Rede von Gottes rettendem und segnendem Handeln auseinanderdriften zu lassen. Er wahrt vielmehr den Zusammenhang, den er letztlich in folgendem begründet sieht: "Aber was macht die unfasslich vielgestaltige Fülle des Geschehenden zwischen Anfang und Ende zu einem Zusammenhang, zu einer zusammenhängenden Geschichte? Das ist das Einssein Gottes, das Israel bekennt ... Weil der Schöpfer derselbe ist wie der Retter, weil der im universalen Horizont seine Schöpfung segnende Gott derselbe ist wie der sein Volk rettende und der sein Volk richtende Gott, weil der Gott, auf den ein einzelner Mensch sein Vertrauen setzt, derselbe ist wie der, 'der den jungen Raben ihr Brot gibt' (Ps 147,9), weil es nur einer ist, zu dem das Lob aufsteigt und nur einer, an den sich die Klage wendet, darum gibt es einen Zusammenhang in allem, was zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und seiner Schöpfung geschieht." (84) Angesichts dieser Ausführungen stellt sich mir die Frage neu, die uns schon ausführlich beschäftigt hat: Wenn tatsächlich Gott der Schöpfer derselbe ist wie Gott der Retter, nämlich der Eine Gott, dessen Einssein Israel bekennt, dann müßte doch auch das Reden von Schöpfer und Schöpfung in Israel gegenüber seiner Umwelt in der Weise ein spezifisches sein, daß sich durchaus der Begriff "Schöpfungsglaube" nahelegen könnte, weil eben Schöpfung diesem Einen Gott zugeschrieben wird und keinem anderen.

So ist das Bild, das wir von Westermanns Entwurf gewinnen,

nicht ganz einheitlich. Ihm gelingt es insgesamt doch, Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln an Israel einander zuzuordnen. Ihm gelingt es weiterhin, das Geschehen zwischen Gott und Welt in seiner Fülle zur Sprache zu bringen und dabei dennoch den Zusammenhang zwischen Jahwes universalem und partikularem Handeln zu sehen. Freilich gerät er dabei mitunter auf Nebengeleise, wo der Zusammenhang ein recht lockerer zu werden droht: nämlich dort, wo er zu einer Ablehnung des mit dem Begriff "Schöpfungsglaube" Gemeinten kommt. Ein wichtiges Anliegen unsererseits war, auf die Konsequenz solcher Ablehnung hinzuweisen. Deshalb hatten die kritischen Anfragen an Westermann das Übergewicht gegenüber der positiven Würdigung seiner Position. Alles muß m.E. daran liegen, daß es in der Weiterführung des Westermannschen Ansatzes nicht zu einer weiteren Verselbständigung des Redens von Schöpfung kommt (85), sondern die Einheit des Handelns Gottes als des Schöpfers und Retters bei aller Differenzierung im einzelnen gewahrt bleibt.

3. H.H.Schmid

Mit H.H.Schmid tritt für uns ein Forscher in das Blickfeld, der exegetisch und hermeneutisch nochmals eine ganz andere Position einnimmt als G.v.Rad und C.Westermann. Wir versuchen, seine Gedankengänge nachvollziehend zu verstehen und sie sodann mit den beiden dargestellten theologischen Positionen kritisch in Beziehung zu setzen. Waren wir bei v.Rad und Westermann genötigt, die Ausführungen verschiedener Veröffentlichungen in gleicher Weise heranzuziehen, um so zu einem einigermaßen fundierten Gesamtbild zu kommen, so macht es uns Schmid bei unserer Fragestellung insofern leicht, als er in seinem programmatischen Aufsatz "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil" umfassend und zugleich gebündelt seine Sicht vorgetragen hat. Auf diesen Aufsatz werden wir uns in erster Linie konzentrieren; andere Äußerungen Schmidts dienen dann mehr der Ergänzung.

In seinem soeben genannten Aufsatz will Schmid den Versuch begründen, "der Schöpfungstheologie eine sehr viel zentralere theologische Bedeutung zuzumessen, ja sogar, sie als den Gesamthorizont biblischer Theologie überhaupt zu erweisen ..." (86) Zu diesem Zweck erfährt bei ihm der Schöpfungsbegriff eine Dehnung: Altorientalistischer Schöpfungsglaube sei weniger an Weltentstehung, sondern an "der gegenwärtigen, den Menschen umgebenden Welt und Natur" orientiert (87). Schöpfung begründe eine Ordnung, die nicht nur die Natur, sondern auch den Staat umfasse. Schmid kann dabei darauf verweisen, daß das Chaostkampfmotiv in Mesopotamien, Ugarit und Israel auch in politischen Zusammenhängen erscheint: "Die Feinde sind nichts anderes als Manifestationen des Chaos, das es zurückzudrängen gilt." Weiterhin gehöre zur Schöpfungsordnung die Rechtsordnung: "Das Recht statuiert die Durchsetzung der Schöpfungsordnung nach ihrer juristischen Seite hin." (88) Zusammengefaßt heißt dies dann: "Unter dem Begriff der 'Schöpfung' finden somit im altorientalistischen Raum - abgekürzt gesagt - die kosmische, die politische und die soziale Ordnung ihre Einheit." (89) Schließlich sieht Schmid auch noch den "Zusammenhang von Tat und Ergehen" unter dieser Perspektive: "Wer Recht tut, verhält sich der (grundsätzlich heilsam verstandenen) Schöpfungsordnung konform und steht demgemäß unter dem Segen ..." (90)

Dieses vom altorientalistischen Rahmen her gewonnene Schöpfungsverständnis wird nun für Schmid der wesentliche Deutschlüssel für das AT. Die vorexilischen Propheten bezögen sich "in ihrer Verkündigung kaum auf einen geschichtlichen Heilsglauben im Sinne eines 'geschichtlichen Credo'", sie gingen vielmehr vom Tat-Ergehens-Zusammenhang aus (91). Ihre Botschaft wäre somit im Rahmen der Schöpfungsordnung zu verstehen: "Sie kritisieren das Volk nach dem allgemeinen Wissen der Zeit um das, was im zwischenmenschlichen Bereich 'Ordnung' ist - und das ist die gleiche Ordnung, von der im

Zusammenhang des Schöpfungsglaubens wie auch im Bereich des Rechts und der Weisheit die Rede ist."

Vom gleichen Denkraum her interpretiert Schmid die exilisch-nachexilische Prophetie (speziell Deuterojesaja) (92), die Deuteronomistik (93), Weisheit und Recht (94) sowie die Erzählungen der Urgeschichte (95). So legt sich ihm die generelle Schlußfolgerung nahe: "Aus alledem ergibt sich, daß der Schöpfungsglaube im weiteren Sinne für breite und zentrale Zusammenhänge des Alten Testaments nicht nur die Folie abgibt, sondern sie in ihrer Sachaussage zentral bestimmt." (96)

Wir sehen: Über weite Strecken redet Schmid von "Schöpfung", "Schöpfungsglaube" (97) oder "Schöpfungsordnung", wo man eigentlich herkömmlicherweise die Vokabel "Geschichte" gebrauchen würde (etwa im Bereich der prophetischen Verkündigung). Nun kann auch Schmid es nicht vermeiden, den Geschichtsbegriff zu verwenden. Allerdings tritt atl. Geschichtsdenken nicht in Gegensatz zum Schöpfungsordnungs- bzw. Weltordnungsdenken. Vielmehr wird zwischen Geschichte und Mythos differenziert und das Denken in diesen beiden Kategorien wiederum gemeinsam auf die Weltordnungsvorstellung bezogen.

Im Deuteronomium etwa ist nach Schmid's Sicht an die Stelle einer durch den Mythos konstituierten Weltordnung "die Geschichte getreten." (98) Allerdings: "Doch zu ihrer theologischen Relevanz kommt die Geschichte auch und gerade da nur dadurch, daß sie im Zusammenhang des phänomenologisch mit der Schöpfung verbundenen Weltordnungsdenkens Bedeutung gewinnt." (99) Ähnlich ist sein Argumentationsmuster hinsichtlich der atl. Eschatologie: "Was als Heil am Ende der Geschichte erwartet wird, entspricht dem, was der ganze Alte Orient als heile Welt beschrieben hat ... Neu ist der eschatologische Horizont: die sich im Laufe der Zeit immer

deutlicher artikulierende Erfahrung der Differenz zwischen der heilen Welt und dem, was die Geschichte bringen kann ... Allerdings war auch diese Erfahrung dem alten mythischen Denken nicht fremd: Die immer neue Bemühung, auf magischem Wege die Wirklichkeit in Richtung auf eine heile Welt hin zu bestimmen, zeigt, daß man sich schon dort der Nichtidentifizierbarkeit von heiler Welt und faktischer Wirklichkeit in gewissem Maße bewußt war." (100)

Es wird insgesamt klar: Einer generellen religionsgeschichtlichen Nivellierung des atl. Zeugnisses redet Schmid nicht das Wort. Das dem Jahweglauben Eigentümliche wird jedoch eingebettet gesehen in das altorientalische Weltordnungsdenken und dieses als die entscheidende Deutekategorie angesehen. Diese Deutekategorie erlaubt es, das Israelitisch-Besondere vom Altorientalisch-Allgemeinen her zu interpretieren. So gilt für Schmid ganz allgemein hinsichtlich der Bibel (das NT, das er kurz streift, mit eingeschlossen) und ihrer Umwelt: "Was Schöpfung, heile Welt im Grunde ist bzw. sein sollte, ist ein allgemein menschliches Grundwissen ... Je spezifisch ist a) die Beurteilung dessen, wie es zu dieser heilen Welt kommen kann, b) woran es liegt, daß der Durchbruch der heilen Welt im letzten noch immer nicht erfolgt ist, und c) woran sich dabei der Mensch halten kann, um nicht zu resignieren und aufzugeben." (101) Solcher Denkhorizont sei durchaus nicht nur dem Alten Orient und der Antike eigen. Schmid beobachtet, "daß das Thema der umfassenden Gerechtigkeit, der heilen Welt auch eines der Hauptthemen unserer Zeit ist, wenn nicht sogar das Generalthema schlechthin." (102)

Wenn wir uns alle diese Ausführungen Schmidts vergegenwärtigen, dann kann es nicht überraschen, daß er sich als Antipode zu G.v.Rad versteht. Für ihn erschließen sich die Spezifika israelitischer Religion "nicht so, wie v.Rad die Dinge sieht, daß Israel zunächst von einem mehr oder weniger

reinen geschichtlichen Heilsglauben ausging und nachträglich mit diesem auch andere, altorientalische Überlieferungen, so etwa den Schöpfungsglauben, verbunden hätte, sondern umgekehrt so, daß Israel durchaus am altorientalischen Welt- und Schöpfungsdenken teilhatte und dann seine spezifischen Geschichts- und Gotteserfahrungen in ihrem Horizont verstand - und auch nur so verstehen konnte." (103) Während v.Rad, wie wir gesehen haben, die Schöpfungstheologie der Soteriologie zuordnet, betont demgegenüber Schmid: "Die Schöpfungstheologie hat im Alten Orient wie im Alten Testament von Anfang an durchaus 'soteriologischen' Charakter, insofern sie sich durchweg um die Frage nach der heilen Welt müht." (104) So sieht Schmid von Anfang an das beisammen, was v.Rad erst einander zuordnen muß. Von daher kommt es dann sogar zu einer kritischen Beurteilung der Art und Weise, wie v.Rad mit der Weisheit umgeht: "... spätestens bei der Lektüre des Weisheitsbuches von Rads wird deutlich, daß eine wie auch immer geartete additive oder bestenfalls integrative, sekundäre Einholung der Weltproblematik nicht ausreicht. Sie reicht so lange nicht aus, als die Welt kein eigenständiges theologisches Thema ist." (105)

Der Ansatz Schmidts steht und fällt nun mit einer exegetischen Prämisse: Wenn das AT entscheidend vom altorientalischen Weltordnungsdenken her zu interpretieren ist, dann muß das, was wir "geschichtliches Denken" nennen, im Rahmen der atl. Religionsgeschichte erst relativ spät auftreten. Genau diesen Nachweis versucht Schmid zu führen. "Geschichtsbeußtsein" im engeren Sinn liegt in seiner Sicht dann vor, wenn Geschichte nicht nur als kultisches Fest zelebriert wird, sondern wenn "ein Stück Geschichte als Geschichte und als irreversibler Vorgang bewußt" wird, wie es in Ägypten zu Beginn der ersten Zwischenzeit der Fall gewesen, dann aber wieder in Vergessenheit geraten sei (106). Insgesamt nimmt nach Schmid "das Eigengewicht der Geschichte im Alten Orient in dem Maße (zu), als sich die konkreten Ereignisse einer

direkten Integration in die Weltordnungszusammenhänge wider-
setzen." (107) So wäre es auch in Israel gewesen: "Die
wesentlichen Anstöße zu einem distanzierteren und damit
differenzierteren Verhältnis zur Geschichte scheinen mir
auch in Israel von Geschichtserfahrungen ausgegangen zu
sein, die sich nicht so einfach in das auch in Israel natio-
nalreligiös geprägte Weltordnungsdenken integrieren ließen.
Zu denken ist zunächst an die Erfahrungen in der zweiten
Hälfte der Königszeit ..." (108) Damit ist gesagt: "Wie in
Ägypten und in Mesopotamien war die Krise zum Anlaß gewor-
den, Geschichte als solche erkennen zu lernen." (109)

Erst nachdem Schmid die Entwicklung in Israel ganz parallel
zu der im übrigen Alten Orient rekonstruiert hat, kommt er
auf das israelitische Proprium zu sprechen, welches der
nachexilischen Erfahrung entspringe, "daß Geschichte und
heile Welt wohl überhaupt inkommensurable Größen seien. Den
Durchbruch des Heils ... konnte man ... nur noch als das
Ende der Geschichte erwarten. So steht das eschatologische
und schließlich apokalyptische Denken der alttestamentlichen
Glaubensgeschichte." (110)

Wenn solche Rekonstruktion stimmig sein soll, dann muß schon
deshalb der Jahwist relativ spät datiert werden, wie es
Schmid dann auch tatsächlich tut. Daß hinter seiner Analyse
des jahwistischen Werkes dieses grundsätzliche Interesse
steht, gibt er offen zu: "... ich will nicht verheimlichen,
dass mein eigentliches Interesse an der hier vorgetragenen
Modifikation der Literaturgeschichte Israels gerade diesen
ihren religionsgeschichtlichen und theologischen Implikatio-
nen und Konsequenzen gilt. Ist die Geschichtstheologie des
'Jahwisten' nicht wesentlich älter als die deuteronomisch-
deuteronomistische, so besagt das nichts anderes, als dass
das geschichtstheologische Denken des Alten Testamentes
überhaupt als relativer Spätling in der Religions- und Theo-
logiegeschichte Israels anzusehen ist." (111)

Stellen wir nun die Frage, wie nach Schmid das atl. Zeugnis von Jahwes universalem Schöpfungshandeln und seiner besonderen Zuwendung zu Israel in ihrer Relation zueinander zu bestimmen sei, so geraten wir in eine Aporie: Der Ausgangspunkt Schmid's ist nicht ein reflektierendes Verstehen des Handelns Jahwes in seiner Bezeugung durch das AT, sondern die menschliche Vorstellung von Schöpfungsordnung und heiler Welt im Alten Orient, Israel eingeschlossen. Zur weiteren Erfassung der Schmid'schen Position ist es zunächst erforderlich, einen nochmaligen kurzen Blick auf v.Rad und Westermann zu werfen. Beide unterscheiden sich hier ganz erheblich von Schmid. Westermann redet in einer sehr direkten Weise vom göttlichen Handeln und begründet dies folgendermaßen: Die Geschichte, die das AT erzählt, "ist darin von der Geschichte, wie sie die moderne Geschichtswissenschaft versteht, unterschieden, daß das hier Geschehende zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung geschieht. Der im 19. Jahrhundert geprägte Geschichtsbegriff kann dann für eine Theologie des Alten Testaments nicht allein maßgebend sein, weil er ein Wirken Gottes als Bestandteil der Geschichte von vornherein ausschließt. Im Alten Testament gehört zu allem Geschehenden das Wirken und Reden Gottes ..." (112) Stärker als Westermann hebt v.Rad zwar den Zeugnischarakter der atl. Tradition hervor, ohne jedoch der Versuchung zu erliegen, aus einer Theologie des Alten Testaments eine Geschichte der israelitischen Religion zu machen: Die "alttestamentliche Zeugniswelt wird also vor allem der Gegenstand einer Theologie des Alten Testaments sein. Nicht eine systematisch geordnete 'Glaubenswelt' Israels, oder die tatsächlich überwältigende Lebendigkeit und schöpferische Produktivität des Jahweglaubens, denn die Glaubenswelt ist nicht der Gegenstand der von Israel aufgerichteten Zeugnisse von Jahwes Geschichtshandeln. In seinen Geschichtszeugnissen hat Israel doch nicht auf seinen Glauben, sondern auf Jahwe hingewiesen." (113)

Gerade den letzten Satz würde Schmid wohl schwerlich so nachsprechen können. Nun ist es aber auch bei ihm nicht so, daß da allein menschliche Vorstellungen von Gott und Welt im Mittelpunkt seines Denkens stünden. Um seine Sicht in ihrer Ganzheit zu erfassen, ist es nötig, seine Schlußbemerkungen im Buch "Der sogenannte Jahwist" (114) eingehend heranzuziehen: "Der biblische Glaube beruht - gerade wo er sich von anderen Religionsformen unterscheidet - nicht auf einer besonderen, analogielosen, uranfänglichen Gottesoffenbarung, die der menschlichen Welterfahrung absolut vorausginge und erst sekundär mit ihr zu vermitteln wäre. Er hat vielmehr von Anfang an seinen Ort und seinen Gegenstand in der dem Menschen als Menschen eigenen Welterfahrung und den mit ihr verknüpften, allgemein-menschlichen (im Falle Israels als 'nationalreligiös' zu beschreibenden) Vor-Formen von 'Glauben'. 'Offenbarung' - in einem solche allgemein-menschliche Religiosität in ihrem Hang zur vorschnellen Identifikation von Gottes- und Welterfahrung übersteigenden Sinne des Wortes (115) - ereignet sich da, wo sich angesichts der Erfahrung der Brüchigkeit solcher zu enger Vermengung von Gott und Welt Glaubens- und Verstehensformen eröffnen, welche die Erfahrung weder verleugnen noch zum alleinigen Kriterium der Wirklichkeit machen und zwischen Gott und Welt unterscheiden, ohne aber beide aus ihrer gegenseitigen Beziehung und Verantwortung zu entlassen." Verstehe ich Schmid recht, dann laufen seine Gedankengänge doch auf folgendes hinaus:

1. Die atl. Zeugnisse sind auf weiten Strecken von einer allgemein-menschlichen Religiosität geprägt, die hier in einer nationalreligiösen Form auftritt. Der Mensch des ATs ist in seinem Glaubenszeugnis zunächst einmal homo religiosus wie jeder andere.
2. Den atl. Zeugnissen liegt nicht in voller Breite ein Wechselgeschehen zwischen Gott und Welt bzw. Gott und Israel zugrunde (wie es Westermann sehen würde); von Gott

her geschieht nur in der Weise etwas, daß menschlicher (hier: israelitischer) Religiosität ihre Grenzen gezeigt werden und dem Menschen ereignishaft 'Offenbarung' zuteil wird, die ihn zu neuen Einsichten führt.

3. Diese neuen Einsichten dürften vornehmlich eine eschatologische Orientierung zur Folge haben, was die Heilserwartung anbelangt (116).

Wir sehen: Von einem besonderen Handeln Jahwes an Israel läßt sich gemäß der Schmidtschen Konzeption nur noch in der Weise reden, daß Israel im Verlauf seiner Geschichte und aufgrund seiner Geschichtserfahrungen Erkenntnisse besonderer Art zuteil werden. Ob Gott als Retter und Richter in der Geschichte Israels selbst dabei ist (und nicht nur in der Reflexion der Geschichtserfahrungen!) - das ist da nicht mehr das eigentliche Thema. Ja man müßte sogar fragen, ob bei solcher Sicht nicht grundlegende Glaubenstraditionen Israels - etwa das Bekenntnis zum Gott des Exodus - als nationalreligiöse Vorformen von Glauben anzusehen wären. Müßte man bei der Exodusthematik nicht eigentlich auch von einer "vorschnellen Identifikation von Gottes- und Welterfahrung" reden?

Wenn man trotz der nun zutage getretenen Aporie Schmidts Position unserer Fragestellung nach dem Verhältnis von Jahwes universalem Handeln als Schöpfer zu seinem besonderen Handeln an Israel zuzuordnen versucht, dann ergibt sich nach meinem Verständnis folgende Paraphrase: Gott der Schöpfer, dessen Handeln Israel im Rahmen des allgemeinen altorientalischen Denkmusters weithin von einem Welt- und Schöpfungsordnungsdenken her interpretiert und zudem in einer Vorform des Glaubens unter nationalreligiösem Vorzeichen Gottes- und Welterfahrung vorschnell identifiziert hat - dieser Gott führt Israel im Laufe der Geschichte mittels ereignishafter Offenbarungen zu neuen Verstehensmöglichkeiten in der Weise,

daß es seine Heilsvorstellungen eschatologisiert und somit Leben in Heil und Gerechtigkeit nicht mehr mit der Welt-schöpfung am Anfang in Verbindung bringt, sondern es von der eschatologischen Zukunft erhofft.

Ganz im Gegensatz zu v.Rad und Westermann sieht also Schmid Jahwes besonderes Handeln an Israel vornehmlich - wenn nicht gar ausschließlich! - auf die gnoseologische Ebene beschränkt. Es findet in dieser Sicht eigentlich gar keine besondere Geschichte zwischen Jahwe und seinem Volk statt; die Geschichte dieses Volkes ist da nur noch der Rahmen für besondere Erkenntnisse. Das Zeugnis des ATs, daß Jahwe wirklich mit ganzer Leidenschaft in Gericht und Gnade diese Geschichte zu seiner eigenen gemacht hat, muß da deutlich in den Hintergrund treten.

Somit läßt sich am Ende unseres Abschnittes zusammenfassend feststellen: G.v.Rad sieht Jahwes weltweites Schöpfungshandeln vornehmlich im Lichte seiner besonderen Hinwendung zu Israel. C.Westermann betont sowohl die Einzigartigkeit des rettenden Handelns Gottes an seinem Volk als auch sein weltweites Handeln als der Schöpfer und der Segnende. Beide Aspekte werden einander zugeordnet, wobei diese Zuordnung durch die Ablehnung des Begriffs "Schöpfungsglaube" einen gewissen Riß erfährt. Bei H.H.Schmid wird die Schöpfungstheologie zum umfassenden Bindeglied Israels mit seiner Umwelt (v.Rad hat solche Bindegliedfunktion nicht einmal der Weisheitstheologie zugestanden!). Demgegenüber verblaßt Jahwes besonderes Handeln an Israel. Es läuft in dieser Sicht eigentlich keine besondere Geschichte mehr ab, es werden nur noch qua "Offenbarung" besondere Erkenntnisse vermittelt.

Exkurs: Geschichtsdenken im Alten Orient und in Israel

Bei H.H.Schmid - das dürfte in unseren Ausführungen deutlich geworden sein - kommt im Hinblick auf das AT dem Geschichtsbegriff zwar nach wie vor eine wichtige Funktion zu, keineswegs mehr aber die herausragende wie etwa noch bei G.v.Rad (trotz seines Weisheitsbuches!). Wir wollen nun diesen Problemkreis noch etwas weiter bedenken, indem wir auch andere Stimmen zu Wort kommen lassen und - soweit nötig - uns mit ihnen auseinandersetzen. Zwei sich ergänzende Argumentationsgänge lassen sich wiederholt beobachten, auch wenn sich im einzelnen bei den verschiedenen Forschern deutliche Sichtunterschiede zeigen:

1. Es wird bestritten oder doch zumindest bezweifelt, daß "Geschichte" der entscheidende Begriff ist, mit dessen Hilfe man das Proprium atl. Denkens auf einen Nenner bringen kann: Atl. Denken vollziehe sich zwar auch, aber keineswegs ausschließlich in den Kategorien von "Geschichte".
2. Es wird darauf verwiesen, daß geschichtliches Denken auch in der Umwelt des ATs vorkommt.

Bereits 1958 hat H.Gese in seiner Tübinger Antrittsvorlesung mit dem Titel "Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament" sich darum bemüht, zu einem differenzierten Verstehen der entsprechenden Phänomene zu kommen. Ausgehend von der Feststellung, daß sich in altorientalischer (vorpersischer) Zeit ein "geschichtslose(r) Naturmythus vom ewigen Kreislauf allen Geschehens" gar nicht nachweisen lasse (117), geht es ihm nun darum, "die Entwicklung des geschichtlichen Denkens im Vorderen Orient bis zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu verfolgen, also bis zum Beginn der persischen Herrschaft." (118) Er trägt dabei verschiedene Beobachtungen vor. So werde etwa in Mesopota-

mien auf Tempelinschriften "Über die vergangene Geschichte des Kultobjektes" berichtet (119). Des weiteren erscheine in der sumerischen "Ordnungswissenschaft" (120) Geschichte "als unbestimmbare Abfolge von Zeiten" (121). Im Unterschied dazu werde nun in den babylonischen Chroniken Geschichte nicht mehr als "Abfolge, sondern Folge, Folge menschlichen Tuns und Handelns" verstanden (122).

Von hier aus erschließt sich nun Gese das Proprium israelitischen Geschichtsdenkens. In den Vätergeschichten sei Geschichte "mehr als nur die Folge menschlichen Tuns", sie habe vielmehr ein Ziel (123). Des weiteren müsse nach altorientalischer Konzeption der Ungehorsam des Volkes Unheil zur unmittelbaren Folge haben. Nach israelitischem Denken nun wäre aber das Unheil nicht einfach Unheil, sondern "nur Strafe und Züchtigung". Gottes "Verheißungen werden nicht hinfällig ... Damit ist die altorientalische Konzeption der Geschichte als Folge verwandelt in die Konzeption der Geschichte als Gericht." Von hier aus meint Gese, Israels Geschichte nach dem "Schema Verheißung und Erfüllung" verstehen zu können. Die Verwirklichung des Bundes sei ein "historischer Prozeß". Bei den Propheten trete die "eschatologische Prägung des Geschichtsdenkens" immer stärker hervor, bis es schließlich in der Apokalyptik zur Lehre von den zwei Äonen komme (124).

Da auch Gese das Proprium atl. Geschichtsdenkens im Vergleich mit den altorientalischen Konzeptionen herausarbeitet, könnte man sich zunächst an das Vorgehen Schmidts erinnert sehen. Im Vergleich dazu sehe ich aber zwei wesentliche Unterschiede:

1. Gese verzichtet darauf, israelitisches Geschichtsdenken in den Rahmen altorientalischen Weltordnungsdenkens einzuspannen. Letzteres kommt bei ihm nicht nur dem Begriff nach, sondern auch in der Sache - vor allem im Hinblick

auf das AT - so nicht vor.

2. Ein reflektiertes Verstehen von Geschichte als der Geschichte Gottes mit seinem Volk zieht sich in der Sicht Geses durch die ganze Glaubensgeschichte Israels hindurch (125), während Schmid geschichtliches Denken erst einer relativ späten Zeit zubilligen möchte; ganz abgesehen davon, daß bei ihm, anders als bei Gese, der Aspekt des göttlichen Handelns deutlich zu kurz kommt.

Es hat inzwischen an weiteren Stimmen nicht gefehlt, die sich dagegen ausgesprochen haben, beim Erfassen des atl. Propriums allzusehr auf den Geschichtsbegriff zu pochen (126). Besonders wichtig scheint mir nun aber die Untersuchung "History and the Gods" von B.Albrektson zu sein, da dieser in umfassender Weise altorientalisches Material beibringt, um nachzuweisen, daß die Götter in Israels Umwelt tatsächlich etwas mit "Geschichte" zu tun gehabt haben. Wir können im folgenden freilich nur auf m.E. besonders relevante Passagen seines Buches eingehen.

Aus den Belegen, die Albrektson im Kapitel "Historical Events as Divine Actions" anführt, lassen sich ohne Zweifel folgende Aussagen entnehmen:

- Götter bewirken Geschichte (127).
- Götter können sich auch gegen das Territorium (Land, Stadt) wenden, für das sie in erster Linie zuständig sind (128).
- Götter sind sich mitunter nicht einig darüber, was geschehen soll (129).
- Auseinandersetzungen zwischen zwei Ländern können als Auseinandersetzungen ihrer Götter verstanden werden. Menschliches Handeln ist dabei nicht ausgeschlossen, wohl aber steht es in diesem Horizont (130).

Es wird hier deutlich, daß auch in Israels Umwelt göttliches Handeln nach dem Zeugnis vieler religiöser Dokumente auch den geschichtlichen Bereich tangiert und nicht auf die Natur beschränkt bleibt. Es verbietet sich somit eine exklusive Vereinnahmung des Geschichtsbegriffs für das AT. Damit kann nun aber noch lange nicht einer grundsätzlichen religionsgeschichtlichen Nivellierung des im AT von Jahwes Geschichtshandeln Bezeugten das Wort geredet werden (131). Keiner der von Albrektson angeführten Belege läßt den Schluß zu, daß auch außerhalb des ATs bestimmte geschichtliche Erfahrungen das Verhältnis einer Gottheit zu einer Menschengruppe so nachhaltig bestimmen wie in Israel die Rettungserfahrung des Exodus oder auch die Gründung des davidischen Königtums, um nur einige Grunddata zu nennen.

Sehen wir uns nun noch ein weiteres Kapitel des Buches kurz an: "The Divine Word and the Course of Events". Auch hier finden wir wieder überzeugende Belege in der Richtung, daß die Vorstellung von der Geschichtsmächtigkeit des göttlichen Wortes nicht als ein atl. Proprium angesehen werden kann. Dies kann Albrektson mit Recht gegen L.Dürr (132) und O.Grether (133) einwenden (134), da diese sich in ihrer Untersuchung des außeratl. Materials auf Hymnen beschränkt hätten, wo das göttliche Wort in der Tat nur mit Weltentstehung und Naturgeschehen in Zusammenhang gebracht worden wäre. Nur kommt es auch hier wieder im Hinblick auf das AT auf die Gewichtung an, die man als Ausleger vornimmt: Die von Albrektson in dem genannten Kapitel seiner Untersuchung beigebrachten religionsgeschichtlichen Zeugnisse lassen noch kaum etwas von der Art ahnen, wie innerhalb des ATs die Priesterschrift in einem groß angelegten Entwurf Jahwes Wirken in Schöpfung und Geschichte in Korrespondenz von Wort und Tat sieht. In Abschn.V werden wir dies näher darzulegen haben und dort unter diesem Aspekt auch einen kurzen Blick über die Priesterschrift hinaus werfen.

Wenn wir nun ein kurzes Resümee ziehen, dann scheint mir folgendes deutlich zu sein: Auch die Götter der außerisraelitischen Religionen haben etwas mit Geschichte zu tun. Nur Jahwe aber gewinnt seine Identität seinem Volk gegenüber als derjenige, der in der Geschichte rettend und richtend handelt, ausgehend von der Grundtat der Rettung aus Ägypten (135). So können Albrektsons Ausführungen und Belege durchaus ein sinnvoller Anstoß sein, den Geschichtsbegriff nicht in einer undifferenzierten Weise für die atl. Theologie zu beschlagnahmen. Sie können aber m.E. nicht zur Bestreitung dessen führen, daß Jahwe im Vergleich zu den Göttern der Umwelt in qualitativ und quantitativ besonderer Weise im Raum der Geschichte erkennbar wird. Von diesem Besonderen her wäre m.E. auszugehen in der Weise, daß auch hier das Allgemeine ("Geschichte") vom Besonderen her verstanden wird (Jahwes Handeln in der Geschichte) und nicht umgekehrt. Diesen umgekehrten Weg haben allerdings sowohl Albrektson als auch Schmid - wenn auch jeder auf seine Weise - beschritten. Beiden geht es - wie festgestellt - nicht einfach um eine religionsgeschichtliche Nivellierung des atl. Zeugnisses. Bei beiden aber ist der (wie auch immer rekonstruierte) altorientalische Denkraum die Konstante, die dann in einzelnen Völkern und Kulturen - und in Israel in besonderer Weise; dies wird konzediert - ihre Variablen zeitigt.

Exkurs: Wie kann biblisch-theologisch vom Handeln Gottes geredet werden?

Die am Schluß des vorhergehenden Exkurses vorgenommene Positionsbestimmung ist nun in grundsätzlicher Weise noch weiter zu entfalten. Wir verlassen dabei nicht den exegetischen Horizont, kommen aber gleichwohl zu Distinktionen, die vornehmlich in systematisch-theologischer Hinsicht von Bedeutung sind.

In dem vorangehenden Exkurs ging es um das "Geschichtsdenken im Alten Orient und in Israel". Auf religionsgeschichtlicher Basis läßt sich nach den angeführten Dokumenten sagen, daß sowohl Israel als auch seine altorientalische Umwelt von einem göttlichen Handeln in der Geschichte wissen. Nun haben wir jedoch die Eigenart des israelitischen Denkens im Vergleich zu seiner Umwelt herauszustellen versucht. Dies geschah zunächst in einem religionsgeschichtlichen Vergleich, mündete jedoch in eine These ein, die sich aus dem religionsgeschichtlichen Vergleich nicht zwingend ergeben muß: Nicht vom Allgemeinen (also von der allgemeinen Vorstellung eines göttlichen Wirkens im Raum der Geschichte) ist auszugehen, sondern vom Besonderen (nämlich von Jahwes Geschichtshandeln). Das Allgemeine ist vom Besonderen her zu verstehen, nicht umgekehrt.

In diesem Zusammenhang ist es ganz wichtig, darüber näher zu reflektieren, was wir unter "allgemein" und unter "besonders" verstehen. Der Begriff "allgemein" erzeugt zunächst die Vorstellung, daß das hierunter Subsumierte generell (eben "allgemein") gültig wäre, während das "Besondere" im besten Fall eine spezifische Ausprägung des Allgemeinen darstellen würde, im schlechteren Sinne jedoch ein eigensinniges Unterfangen, das aus dem Rahmen des Allgemeinen herausfällt. Beide Male ist aber der Begriff des Allgemeinen mit der Wahrheitsvorstellung verbunden, daß das erkennende menschliche Subjekt die Konstante, das zu erkennende Objekt die Variable ist, worunter auch die Vorstellung von Gottes Handeln fällt. Wie wäre es nun aber, wenn wir der Kategorie des Allgemeinen ihre anthropozentrische Würde nehmen und diese Kategorie als ein Produkt menschlichen Eigensinns ansehen? Dann wäre gerade das Allgemeine das Beliebige (weil vom "neutralen" Sichten des menschlichen Verstandes Abhängige, das die religionsgeschichtlichen und atl. Aussagen vom göttlichen Handeln zunächst einmal - trotz möglicher Diffe-

renzierung im einzelnen - abstrahierend unter einen Nenner faßt) - das Besondere (das Konkrete) hingegen dasjenige, das Wahrheit beansprucht und uns in seine Wahrheit hineinnimmt. Anders ausgedrückt: Wir verstehen das Wort "Gott" nicht als einen Gattungsbegriff, unter dem all das subsumiert werden kann, was menschliches Vorstellungsvermögen darunter zu verstehen in der Lage ist - etwa nach der Devise, daß das Göttliche eben verschiedene Namen habe. Wir meinen vielmehr, daß das besondere biblische Reden von Jahwe und vom Vater Jesu Christi das allgemeine Reden von Gott umgreift (das "Allgemeine" umgreift also nicht das "Besondere", sondern das "Besondere" das "Allgemeine"). So ist das, was anthropozentrisch als besondere Ausprägung des Göttlichen verstanden werden kann, biblisch-theologisch die Wirklichkeit, die alles umgreift.

Diese Darlegungen werden unsere weiteren Ausführungen entscheidend prägen, ohne daß wir immer direkt darauf verweisen. Es dürfte aber hinlänglich deutlich werden, daß das hier Ausgeführte vor allem bei der Nachzeichnung der Botschaft Deuteriojesajas von erheblicher Relevanz ist (vgl. Abschn.III). In dem Exkurs über den Mythosbegriff innerhalb von Abschn.III versuchen wir zudem, den hier nun sichtbar gewordenen Problemhorizont weiter zu erhellen. Weiterhin sei auch auf unsere "hermeneutische Schlußbesinnung" (Abschn.VI) verwiesen.

Die hier vorgenommene Positionsbestimmung bedarf nun noch einer Absicherung: Ist die Unterscheidung zwischen anthropozentrischem Sichten und Einordnen einerseits und biblisch-theologischem Wahrheitsanspruch andererseits überhaupt zulässig? Fällt nicht auch im letzteren Fall das menschliche Erkenntnissubjekt das Urteil darüber, was als "allgemein" oder als "besonders" zu gelten hat und wie das Allgemeine und das Besondere in Relation zueinander zu bringen sind? Hierzu ist folgendes zu sagen:

- Es kann nicht geleugnet werden, daß Gottes Wort in der Form menschlicher Rede laut wird (die Art, in der im Johannesevangelium vom "Logos" gesprochen wird, bedürfte

freilich noch eines gesonderten Nachdenkens). Ebenso ist deutlich, daß wir von Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur in der Form mißdeutbarer menschlicher Rede etwas erfahren. Dieser Mißdeutbarkeit ist auch unser Zeugnis in der Gegenwart nicht enthoben.

- Zugleich ist festzuhalten: Ich kann nicht von einem göttlichen Abstraktum angesprochen werden, sondern nur von einem Gott, der einen Namen und so auch eine unverwechselbare Geschichte mit seiner Welt hat und mich bei meinem Namen ruft (vgl. Jes 43,1). In solcher Weise wird menschliches Denken in seiner ganzen Unvollkommenheit nicht ausgeschaltet, wohl aber in eine personale Beziehung gesetzt (vgl. hierzu ausführlicher unseren Exkurs über den Mythosbegriff in Abschn.III).
- Der Gott, der uns in Zuspruch und Anspruch begegnet, ist für uns der in der Bibel bezeugte Gott mit seinem unverwechselbaren Namen. Nach den religionsgeschichtlichen Zeugnissen gewähren auch andere Götter Zuspruch, fordern Anspruch und haben einen Namen. Lassen sich nun zwischen den verschiedenen Namen Relationen herstellen? Den Weg nivellierender Abstraktbildung haben wir als problematisch zu erweisen versucht. Vorausgesetzt, dieser Weg ist tatsächlich nicht gangbar, dann bleibt m.E. nur die Möglichkeit, sich dem Wahrheitsanspruch des Gottes auszusetzen, der sich als Jahwe und als Vater Jesu Christi zu erkennen gibt. Dies ist zunächst eine Festlegung apriorischer Art (sieht man einmal davon ab, daß wir in der Mehrheit von einer christlichen Sozialisation geprägt sind), deren Notwendigkeit sich aber sofort zeigt, wenn wir die nun naheliegende Frage stellen: Weshalb setzen wir uns nicht dem Wahrheitsanspruch einer Gottheit anderen Namens aus? Täten wir solches, dann hätten wir auch eine apriorische Entscheidung getroffen! So müssen wir weiter fragen: Was berechtigt uns zu der Festlegung auf den biblischen Gott? Wir gehen zunächst einmal von der domatischen Aussage aus, daß der Heilige Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht, uns in alle Wahrheit leitet (vgl. Joh 16,13-15). Diese Aussage gilt es zu entschlüsseln, wenn sie nicht in den Verdacht einer bequemen Ausrede kommen soll: Wir werden in die Wahrheit geleitet! Das bedeutet: Es findet ein Erkenntnisweg statt, wenn wir uns dem Wahrheitsanspruch des biblischen Gottes aussetzen. Es geht hier nicht so sehr um ein apriorisches Anerkennen, sondern darum, sich in die Geschichte des biblischen Gottes mit seiner Welt hineinnehmen zu lassen. So gesehen wird die Wahrheit des biblischen Gotteszeugnisses nicht a priori nur behauptet, sondern a posteriori erfahren. Über die Wege zu solcher Erfahrung können freilich keine normativen Richtlinien aufgestellt werden, will man nicht über den Heiligen Geist verfügen.

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen sind wir in der Lage, eine in bestimmter Weise positive Haltung zu religionsgeschichtlichen Zeugnissen zu gewinnen. Wenn das Besondere das Allgemeine umgreift (so unsere Grundthese dieses Exkurses), dann heißt dies: Der Gott der Bibel ist der Herr über seine Schöpfung, der Herr über die menschliche Geschichte und so auch der entscheidende Orientierungspunkt hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Zeugnisse mit ihren Aussagen über Gottes Sein und Handeln. Unter diesem Blickwinkel gewinnen wir die Freiheit, religionsgeschichtliche Vergleiche vorzunehmen und das dabei zu Beobachtende nicht von vornherein als "falsch" abzutun - unbeschadet dessen, daß wir (so vor allem in Abschn.III) einen deutlichen Kontrast zwischen Jahwe und den Göttern der Umwelt exegetisch nachzuzeichnen haben.

Mir ist bewußt, daß ich mich mit diesen Aussagen auf ein systematisch-theologisch sehr strittiges Feld begeben habe. Der Verdacht des religiösen Subjektivismus ist ja gerade auch gegenüber einem theologischen Denken geäußert worden, das diesem Subjektivismus den Abschied geben wollte. Instrukтив ist hier die Frage, die W.Pannenberg in seinem Buch "Wissenschaftstheorie und Theologie" (S.267) an K.Barth gerichtet hat: "Ob es Barth gelungen ist, den Einsatz seiner Dogmatik bei Gott und seiner Offenbarung als etwas anderes denn als Setzung unseres (bzw. seines) Bewußtseins zu vollziehen, das ist die kritische Frage, die an seine Begründung der Theologie zu richten ist." Diese Anfrage zeigt: Der Verdacht des Subjektivismus läßt sich nie stringenter widerlegen, auch wenn wir ihm in diesem Exkurs in einer ganz bestimmten Weise entgegenzutreten versuchten. Es ist ja (wir haben es wiederholt betont) immer menschliche Rede, die von Gottes Sein, Reden und Handeln zeugt. Allerdings wäre es ein Trugschluß zu meinen, dem Subjektivismusverdacht dadurch entgegen zu können, daß man bei dem theologischen Denken zunächst einmal von einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Basis ausgeht. Die Fragwürdigkeit solchen Unterfangens haben wir darzulegen versucht. Es würde nun zu weit führen, näher zu untersuchen, wo und wie bei nicht wenigen Theologen der Schritt von der vermeintlich sicheren Basis des Allgemeinen zum Besonderen der biblischen Offenbarung erfolgt. Grundsätzlich sei nur eine Frage gestellt: Was berechtigt eigentlich dazu, den Subjektivismusverdacht verstärkt gegenüber einem theologischen Denken zu erheben, das bei Gott und seiner Offenbarung einsetzt und von daher zu einer nun auch wirklich konkreten Wirklichkeitsdeutung gelangt (vgl. K.Barth, KD IV/3, U69) - wenn man andererseits nach "objektiven" Daseinsanalysen doch auch (solange man sich als christlicher Theologe versteht) um den Schritt zur biblischen Offenbarung in ihrer Besonderheit nicht herumkommt?

III. Deuterocesaja

Wir beginnen unsere exegetischen Erörterungen über die Verhältnisbestimmung von Jahwes weltweitem Handeln als Schöpfer zu seinem besonderen Handeln an Israel bei Deuterocesaja. Dies geschieht aus folgendem Grunde: Die Datierung und Situierung der atl. Schöpfungsaussagen bereiten im allgemeinen erhebliche Schwierigkeiten. Bei Deuterocesaja hingegen sind wir diesbezüglich in einer glücklicheren Lage. Darüber, daß die Verkündigung des anonymen Propheten in die Spätphase der Exilszeit zu datieren ist, dürfte wohl breiter Konsens herrschen (1); ebenso darüber, daß bezüglich des Ortes der Wirksamkeit am ehesten Babylonien in Frage kommt (2). Nachdem wir wenigstens in dieser Hinsicht auf relativ sicherem Boden stehen, erscheint es m.E. methodisch sinnvoll, bei Deuterocesaja einzusetzen und von da aus dann die Linien in zeitlicher Hinsicht nach vorne und nach hinten auszuziehen.

1. Beobachtungen zur Schöpfungsterminologie (3)

Bei unserer Fragestellung stoßen wir schon im Vorfeld auf gewisse Schwierigkeiten: Deuterocesaja verwendet Schöpfungsterminologie auch innerhalb von Aussagebereichen, die nach unserem herkömmlichen Verständnis nicht unbedingt etwas mit "Schöpfung" (4) zu tun haben. Deshalb sollen nun einschlägige Verba auf ihre Aussagezusammenhänge hin untersucht werden.

ברא

Mit diesem Verbum wird im ganzen AT nur göttliches Schaffen umschrieben, wobei als Subjekt der Aussage nie eine Fremdgottheit, sondern immer Israels Gott erscheint (5). Bei Deuterocesaja nun bezeichnet dieses Verbum nicht nur das

grundlegende Schaffen kosmischer oder sonstiger welthafter Gegebenheiten allgemeiner Art; es findet vielmehr eine beträchtliche Ausdehnung des Objektfeldes statt (6): In 41,17-20 ist von einer Bewässerung und Bepflanzung der Wüste die Rede, was wohl kaum als ein allgemeines Naturhandeln Jahwes zu verstehen ist, sondern mit der erhofften Rückwanderung der Exilierten in Zusammenhang gebracht werden muß. Es geht um eine "wunderbare Vorsorge auf dem Wüstenmarsch, die aber ohne Schwierigkeit als Teil des großen Rettungswerkes zu sehen ist." (7) In V.20 wird dieses bevorstehende Handeln mit **נָתַן** (und **עָשָׂה**) umschrieben. Ähnlich bringt in 45,8 und 48,7 **נָתַן** ein neues Handeln Jahwes an Israel zum Ausdruck (8).

Etwas anders ausgerichtet sind die Stellen 43,1.7.15. Mit den obigen haben sie gemeinsam, daß **נָתַן** ein Handeln Jahwes an Israel umschreibt. Allerdings kommt hier kein neues Handeln an Israel zur Sprache; es wird vielmehr die Existenz Israels als solche von einem schöpferischen Akt Jahwes hergeleitet gedacht und dabei auch **נָתַן** verwendet.

Auf einen ganz anderen Aussagebereich kommen wir, wenn wir uns die zweimalige Verwendung von **נָתַן** in 45,7 ansehen. Dort sind die beiden Objekte **חֶסֶד** und **רֵץ**, zu denen polar **אֱוֶר** und **שְׁלוֹם** hinzutreten, wobei diesen die Verben **יָצַר** und **עָשָׂה** zugeordnet sind. Offenkundig soll hier - das in V.1ff Ausgesagte zusammenfassend und verallgemeinernd - zum Ausdruck gebracht werden, daß Jahwe der ist, der hinter allem steht, der "all dieses" macht, wie es in der Fortführung dann auch sogleich heißt (9).

In diesem Zusammenhang kann man auch die - allerdings in ihrer Echtheit unsichere (10) - Stelle 54,16 sehen: Jahwe schafft sowohl den Schmied, der Waffen macht, als auch den Verderber, der vernichtet (11). Hier wird also mehr beispielhaft als grundsätzlich darauf abgehoben, daß Jahwe

hinter allem steht, um daraus (V.17) sogleich die tröstliche Konsequenz zu ziehen: "Keine Waffe, gegen dich gebildet, wird Erfolg haben" (12). Somit ist hier eindrucksvoll Jahwes keine Grenzen kennendes Schaffen mit seiner besonderen Hinwendung zu Israel zusammengedacht.

Überblicken wir nun die Verwendung von ברא bei Deuterodesaja, dann können wir bereits eine erste Klassifizierung der Objektbereiche vornehmen, auf die sich bei Deuterodesaja Jahwes schöpferische Tätigkeit erstreckt:

1. Jahwe schafft die grundlegenden kosmischen und sonstigen allgemeinen welthaften Gegebenheiten bis hin zum Menschen (40,26.28; 42,5; 45,12.18 [bis]).
2. Jahwe ist mit seinem Schaffen Israel zugewandt (13):
 - a. Er hat Israel geschaffen; Israel verdankt ihm also sein Vorhandensein (43,1.7.15).
 - b. Er schafft das heilvoll Neue, das der Prophet seinen Landsleuten ansagt (41,20; 45,8; 48,7).
3. Jahwes Schaffen kennt keine Begrenzung (45,7 [bis]; 54,16 [bis]).

Bei der Untersuchung weiterer Verba nehmen wir zunächst einmal eine Einordnung in die Objektbereiche vor, die schon bei ברא in Erscheinung getreten sind, und schließen dann Beobachtungen an, die sich jeweils zusätzlich treffen lassen.

עשה

Objektbereich 1: 45,12.18;

Objektbereich 2: a. 43,7; 44,2; 51,13;

b. 41,20; 42,16; 43,19; 44,23; 46,11;
48,11; 55,11 (hier ist Jahwes Wort
Subjekt);

Objektbereich 3: 44,24; 45,7(bis).

Darüber hinaus weist נָשָׂא auch noch andere Bezugsfelder auf: In 40,23 ist davon die Rede, daß Gott - gemeint ist der Gott Israels, also Jahwe - die Richter der Erde "wie wesenlos" mache. Hier wird - ähnlich wie in 40,15.17 - auf Jahwes Größe und Macht in der Geschichte allgemein angespielt. Allerdings wird diese Aussage nicht in abstracto getroffen, sondern steht im Blickwinkel der besonderen Hinwendung Jahwes zu Israel (14). Ähnlich wird man נָשָׂא (und נָשָׂא) in 41,4 verstehen dürfen: Die Frage "Wer tut und macht (das)?" bezieht sich auf V.2f: Jahwe ist der Urheber des gewaltigen Auftretens des Kyros, welches wiederum um Israels willen erfolgt (vgl. 45,4). Die Anspielung auf Jahwes universalgeschichtliches Handeln ist also im Horizont seines besonderen Handelns an Israel zu sehen (15).

Es bleiben jetzt noch zwei Belege, wo Jahwe Subjekt von נָשָׂא ist: In 46,10 kommt נָשָׂא zweimal vor, davon einmal im Niphal (16): "Ich künde vom Anfang das Spätere, in der Vorzeit, was noch nicht geschah [Perf.Ni.]. Ich sage meinen Plan, der eintrifft, all mein Vorhaben vollbringe ich Imperf.Qal ." Die Verwendung von נָשָׂא steht hier in engem Zusammenhang mit den Belegen, die wir dem Objektbereich 2b zugeordnet haben, da gleich nachfolgend in V.11 der Blick auf Kyros und so indirekt auch auf Jahwes neues Handeln an Israel fällt. Von V.9 her aber ("Denkt an das Frühere von einst ...") wird man sagen dürfen, daß in V.10 nicht nur die Zukunft im Blick ist, sondern hier eine grundsätzliche Aussage über den Zusammenhang von Wort und Geschehen getroffen wird: V.9 richtet seinen Blick in die Vergangenheit (17), V.10 baut darauf eine grundsätzliche Feststellung, die in V.11 auf das zukünftige Handeln Jahwes übertragen wird.

Neben 46,10 ist noch 48,3 zu beachten. Hier geht es offenkundig um Jahwes vergangenes Handeln an Israel; wiederum wird der Zusammenhang von Wort und Geschehen betont.

Insgesamt also wird man sagen können: Dort, wo Jahwe als Subjekt von ישׁה erscheint, bringt ישׁה in etwa das gleiche zum Ausdruck wie ברא , wobei allerdings - anders als bei ברא - eine deutliche Konzentration der Belege im Objektbereich 2b zu beobachten ist. Eine gewisse Erweiterung des Objektfeldes liegt insofern vor, als etwas stärker Jahwes geschichtsmächtiges Handeln überhaupt und die Dimension der Vergangenheit in das Blickfeld treten.

Es gilt nun noch einen Blick auf die Belege zu werfen, die ein anderes Subjekt als Jahwe aufweisen. 45,9 ("Spricht der Lehm zu seinem Bildner: 'Was machst du?' ...") kann vom Textzusammenhang her (vgl. V.11) den unter Objektbereich 2a gesammelten Belegen zugeordnet werden. 48,14 weist eine Nähe zu Objektbereich 2b auf: Es geht um das von Jahwe gewollte und angesagte Auftreten des Kyros, das ja um Israels willen geschieht (vgl. 45,4).

Wenn man von dem für unseren Zusammenhang untypischen Beleg 53,9 absieht, wo davon die Rede ist, daß der Gottesknecht keine Gewalttat getan habe, dann fällt nun noch eine ganz eigentümliche Verwendungsweise von ישׁה auf: In 44,13(bis).15.17.19; 46,6 ist im Zusammenhang der Götzenbildpolemik von einem handwerklichen Tun die Rede, das die Herstellung von Götterbildern in deutlich kritischem Ton beschreibt. Eindrucksvoller kann der Kontrast nicht sein: Während Jahwe derjenige ist, der in Schöpfung und Geschichte wirkt und überhaupt hinter allem steht, sind die Götter menschliche Machwerke. Nun ist die Echtheit dieser Belege umstritten. Bei den Stellen in Kap.44 kommt man schwerlich zu einer eindeutigen Entscheidung. 46,6 dürfte mit einer größeren Wahrscheinlichkeit Deuteriojesaja zuzurechnen sein (18).

Schließlich sei noch 48,5 angeführt, wo der Kontrast zwischen Jahwe und den Göttern auf eine etwas andere Art und

Weise zum Ausdruck kommt: Jahwe hat demnach das inzwischen eingetroffene Geschehen deshalb vorher angekündigt, damit es nicht für das Werk einer im Bild dargestellten Gottheit gehalten wird (19).

יצר

Ähnlich wie ברא (20) verwendet Deuterojesaja auch יצר in einer besonders häufigen Weise: Von den 43 atl. Belegen finden sich allein 18 innerhalb Jes 40-55. Außer 43,10 (Niphal) und 54,17 (Hophal) findet sich nur noch das Qal. Wir stellen zunächst wieder die mit ברא identischen Objektbereiche fest:

Objektbereich 1: 45,18(bis);

Objektbereich 2: a. 43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,9.11;
b. 46,11;

Objektbereich 3: 45,7.

In diesen Belegen, wo Jahwe stets Subjekt ist, sind also auch wieder all die Objektbereiche, die bei ברא vorkommen, abgedeckt. Im Gegensatz zu עשה, wo eine konzentrierte Verwendung in 2b zu finden ist, liegt hier nun der Akzent auf 2a. Dies wird damit zusammenhängen, daß יצר in seiner Grundbedeutung "formen" (21) besonders geeignet ist, die Vorstellung der "Menschenschöpfung" - hier in der Übertragung auf Israel - zum Ausdruck zu bringen (22).

Wenn wir nun einen Blick auf weitere Objektbereiche werfen, dann fallen zunächst einmal 44,9.10.12 auf: Es geht hier - wie wir es auch schon bei עשה in 44,13.15.17.19 beobachtet haben - um ein menschliches Machen (Formen) im Zusammenhang der Götterbildherstellung (23). So wird also auch יצר verwendet, wenn es gilt, den Gegensatz zwischen Jahwe und den Göttern zum Ausdruck zu bringen: Jahwe ist der, der selber macht (formt), die Götter sind menschliche Machwerke (24).

In diesem Umfeld wird man auch יצר (Niphal) in 43,10 sehen dürfen: "Vor mir ist kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein." (25) Daß dabei eine Polemik gegen die babylonischen Götter intendiert ist, dürfte offenkundig sein. Wogegen sie sich genau richtet, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die Verwendung von יצר legt es nahe zunächst einmal an die Götterbildherstellung zu denken (26). Leichter fällt jedoch das Textverständnis, wenn man eine Anspielung auf die babylonischen Theogonien dahinter vermutet (27): Jahwe steht nicht wie die babylonischen Gottheiten in einer theogonischen Kette; vor ihm hat es niemand gegeben, nach ihm wird keiner sein. Somit ist dann - allerdings nicht direkt ausgesprochen, die Weiterführung in V.11 deutet aber darauf hin - die logische Konsequenz die, daß den Göttern gar keine reale Existenz zukommen kann, was wiederum das wesentliche Aussageziel der Götterbildpolemik ist.

Es bleiben noch zwei Belege zu bedenken. In 49,5 ist der Gottesknecht Objekt von יצר . Hier wird also an die Menschenschöpfungsvorstellung in einer direkten - nicht auf Israel übertragenen - Weise angeknüpft (28), wobei es aber weniger auf das kreatürliche Verhältnis des Knechtes zu Jahwe, sondern auf seine Beauftragung ankommt. Neben dieser Verwendungsweise von יצר fällt der Wortgebrauch auch in 54,17 (Hophal) etwas aus der Rolle (29).

Insgesamt läßt sich also feststellen: יצר deckt - wenn auch quantitativ unterschiedlich - zunächst die gleichen Objektfelder ab wie ברא , wobei die im übertragenen Sinn gebrauchte Menschenschöpfungsvorstellung (Objektbereich 2a) ein besonderes Gewicht bekommt. Von den sechs Belegen, die über die mit ברא gemeinsamen Objektbereiche hinausgehen, haben es drei - ähnlich wie bei עשה - mit der Götterbildpolemik zu tun. Ein weiterer Beleg (43,10) ist in seiner Aussageintention mit der Götterbildpolemik verwandt, beleuchtet aber das Verhältnis Jahwe - Götter von einer etwas

anderen Seite her. Die beiden restlichen Belege sind jeweils für sich zu sehen (49,5; 54,17).

עָשָׂה und יָצַר sind die Verben, die in Jes 40-55 vornehmlich Jahwes schöpferisches Handeln zum Ausdruck bringen, wobei עָשָׂה und יָצַר auch noch in anderen Zusammenhängen Verwendung finden. Es gibt nun noch etliche weitere Verben, die auch Jahwes schöpferisches Handeln zum Gegenstand haben, in ihren Objektbereichen jedoch stärker eingeschränkt sind und auch weniger häufig vorkommen.

פָּעַל

In 41,4 wird פָּעַל zusammen mit עָשָׂה verwendet. Der Beleg wurde bereits im Zusammenhang mit עָשָׂה behandelt. Ähnlich wie 41,4 dürfte auch 43,13 zu verstehen sein; vorausgesetzt, der Aussagezusammenhang - der Ansagebeweis (30) in V.12 - bezieht sich auf das Kommen des Kyros. Es ginge hier dann wiederum um Jahwes universalgeschichtliches, aber gleichwohl Israel zugute kommendes Handeln, wobei die Aussage ("Ich handle, wer kann es wenden?") am Ende des Abschnittes 43,8-13 über den zeitgeschichtlichen Kontext hinaus zugleich Grundsätzliches bezüglich Jahwes vollmächtigem Wirken zum Ausdruck bringen dürfte.

Die übrigen Belege (44,12 [bis].15) beziehen sich wieder auf das handwerkliche Schaffen im Zusammenhang der Götterbildherstellung. Hinzuweisen wäre schließlich noch auf die Substantivbildung מַעֲלָה : In 41,24 wird von den Göttern ausgesagt, daß ihr Tun ein Nichts sei. Auf Jahwes Werk heben 45,9.11 ab.

נָטָה

Hier ist der Befund recht eindeutig. In fünf der sechs Qal-Belege geht es um das Ausspannen der Himmel (31) (40,22; 42,5; 44,24; 45,12; 51,13) (32). Nur ein - u.U. sekundärer (33) - Beleg geht in eine andere Richtung: 44,13 redet im

Zusammenhang der Götterbildpolemik vom handwerklichen Ausspannen der Meßschnur. Von dieser Ausnahme abgesehen ist הב also ganz und gar auf den Objektbereich 1 konzentriert und innerhalb dessen auf ein einziges Objekt - die Himmel - beschränkt. Ähnlich wie bei einem Zelt (34) stellt man sich (bildhaft?) ein Ausspannen der Himmel durch Jahwe vor (35).

הב

Einigermaßen klar ist auch der Gebrauch von הב (Qal) (36). Sieht man von der textlich unsicheren Stelle 54,11 ab, wo man wohl den masoretischen Text im Anschluß an Q^a und LXX korrigieren muß, dann bleiben noch drei Belege (48,13; 51,13.16), in denen das Objekt von Jahwes Schöpfungshandeln immer die Erde ist. Vergleichbare Vorstellungen begegnen in Sach 12,1; Ps 24,2; 78,69; 89,12; 102,26; 104,5; Spr 3,19; Hi 38,4 (37).

הקע

Während die Piel-Form im Zusammenhang der Götzenpolemik gebraucht wird (40,19), liegt im Qal das gleiche Objekt wie bei הב vor: Es geht um ein Breittreten (Ausbreiten) (38) der Erde (42,5; 44,24; vgl. auch Ps 136,6) (39).

הנע

Im Qal (42,9; 43,19; 44,4) und im Hiphil (45,8; 55,10) geht es im Aussagezusammenhang um den Objektbereich 2b.

הנ

Das Verb kommt nur viermal vor, begegnet aber doch in recht unterschiedlichen Aussagezusammenhängen. Um die Gründung der Erde geht es in 45,18 (Polel), um das Gegründetsein Israels "in Gerechtigkeit" - man wird auch "Heil" übersetzen können - in 54,14 (Hitpolel). Hiermit wären also die Objektbereiche 1 und 2b abgedeckt. Zu nennen wäre weiterhin 40,20 (Hiphil), wo es um die Götterbildherstellung geht, also um ein schöpferisches menschliches Handeln. Für uns weniger von Belang

ist schließlich 51,13 (Polel), wo das Verb die Bedeutung "zielen" hat.

Wir versuchen nun eine Zusammenfassung und Deutung unserer Beobachtungen (40):

1. Bei Deuterocesaja ist die Tendenz offenkundig, von Jahwes schöpferischem Tun nicht nur dort zu reden, wo es um die Erschaffung der Welt und der einzelnen Bestandteile derselben geht.
2. Die verschiedenen einschlägigen Verben werden nicht einfach deckungsgleich gebraucht; gleichwohl überschneiden sie sich in ihren Objektbereichen, was vor allem für die häufiger verwendeten (עָשָׂה, בָּרָא, יָצַר) gilt (41).
3. Der Grund, weshalb Deuterocesaja in solch breiter Weise von Jahwes schöpferischem Handeln redet, könnte folgender sein: Der Prophet redet zu einer Exulantenschaft, die nicht nur selber machtlos ist, sondern angesichts der zurückliegenden politischen Katastrophe versucht ist, etwas Ähnliches auch von Jahwe anzunehmen. Ein solcher Verdacht wird vor allem denjenigen nahegelegen haben, die unter dem Einfluß der vorexilischen Heilsprophetie standen. Zumindest erfährt man Jahwe als untätig (vgl. 40,27) (42). Dieser Anschauung, daß Jahwe machtlos oder zumindest passiv sei, setzt nun Deuterocesaja in deutlicher Antithese die Rede von Jahwes schöpferischem Handeln entgegen. Dies geschieht in der breiten Weise, wie wir es beobachtet haben: Jahwes schöpferisches Handeln kennt keine Grenzen. Es erstreckt sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es äußert sich sowohl in weltweiten Maßstäben als auch in der besonderen Hinwendung zu Israel (43).

2. Erwägungen zu bisherigen Forschungsergebnissen

Als Ausgangspunkt der gegenwärtigen Diskussion über die Funktion des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja wird man v.Rads Aufsatz "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens" ansehen können, wo er auch bei Deuterocesaja den Schöpfungsglauben in Unterordnung unter den Heilsglauben gesehen hat. Für die Rede von der Welt-schöpfung bedeutet das, daß sie eine "begründende, unterbauende Funktion" habe: "... um Vertrauen zu der uneingeschränkten Macht seines Gottes zu erwecken, greift der Prophet zurück auf die Tat der Welt-schöpfung." (44) Ähnlich argumentiert zwei Jahre später (1938) J.Begrich: "Muß man bejahen, daß Jahwe allein Himmel und Erde geschaffen hat, wie man aus dem Hymnus weiß ..., so zwingt die Folgerichtigkeit, anzuerkennen, daß der Schöpfer allein alle Möglichkeiten in seiner Hand hält und kein anderer außer Jahwe allein das Geschehen dieser Welt regeln kann." (45)

Ganz in dieser Richtung schreitet H.E.v.Waldow weiter fort. Er untersucht u.a. die Struktur der Disputationsworte bei Deuterocesaja und unterscheidet dabei zwischen "Disputationsbasis" (Glieder A) und "Schlußfolgerung" (Glieder B) (46). Zu der zwischen den Disputationspartnern unumstrittenen Basis zählt er auch den Schöpfungsglauben. Der Heilsglaube wäre "durch die Unheilsergebnisse des Jahres 587 ins Wanken geraten", nicht der Schöpfungsglaube: "Es war aber nichts geschehen, das unmittelbar zu einer Problematisierung des Glaubens an Jahwe den Schöpfer hätte Anlaß geben können." (47) Freilich wird man hier zu fragen haben: Kann man so säuberlich zwischen Schöpfungs- und Heilsglauben trennen? Wenn Jahwe im Bereich der Geschichte fragwürdig wird, kann das die Rede von ihm als dem Schöpfer unberührt lassen? Dieses Problem sieht auch v.Waldow. Er versucht darauf folgende Antwort: Nationale Katastrophen wie die von 587 würden "eine große Ratlosigkeit der Betroffenen mit sich bringen";

in der "Volkstheologie" könne man da nicht mehr ein System finden, vielmehr würden hier Trümmer "z.T. recht beziehungslos nebeneinanderliegen. Solch ein 'Trümmerhaufen' wird es auch sein, wenn man im Exil wohl an dem göttlichen Heilswillen zweifelte, aber an die daraus abgeleiteten Schöpfungstaten Jahve's - wenigstens vorläufig noch - glaubte ..." (48)

Solche Erwägungen haben zunächst einiges für sich. Ein Glaube, der aktuelle Gefährdungen zu bewältigen hat, muß nicht unbedingt in theologischer Hinsicht völlig stringent sein. In unserem Fall stoßen wir aber doch auf gewisse Schwierigkeiten und müssen deshalb die bereits gestellte Frage nochmals aufgreifen: Wie kann man es sich vorstellen, daß ein in sich erschütterter Heilsglaube den Glauben an Jahwe als den Schöpfer unberührt gelassen hätte? Wenn Jahwe in seiner Hinwendung zu seinem Volk tatsächlich versagt haben sollte, kann er dann als Schöpfer glaubwürdig bleiben? Immerhin bekamen die Exulanten es ja auch mit einer ausgeprägten babylonischen Schöpfungstheologie zu tun, z.B. beim dortigen Neujahrsfest, in dem wohl auch das Enūma eliš eine wichtige Funktion einnahm (49). Wenn man schon im nationalen Rahmen Jahwe als schwach und die babylonischen Götter als stark erfahren hat, kann man diesem Jahwe dann noch die Schöpfung der ganzen Welt zutrauen? Selbst wenn man hier mit v.Waldow nicht unbedingt eine exakte theologische Stringenz voraussetzen will, dann wäre aber weiter zu fragen, ob der Schöpfungsglaube noch in der Lage sein kann, eine unumstrittene Disputationsbasis zu liefern. Gerade hier zeigt sich bei v.Waldow eine Aporie: Das Weiterbestehen des Schöpfungsglaubens erklärt er zunächst damit, daß in der Krisenzeit die "Volkstheologie" kein in sich abgerundetes System dargestellt habe. Daß das Festhalten am Schöpfungsglauben nicht unbedingt theologisch konsequent war, sieht auch v.Waldow. Das war nicht mehr "logisch" im theologischen Sinn. Genau eine solche "Logik" wird nun aber vorausgesetzt, wenn in den

Disputationsworten auch der Schöpfungsglaube als unumstrittene Disputationsbasis fungieren soll (50).

G.v.Rad, J.Begrich und H.E.v.Waldow weisen also dem (Welt-) Schöpfungsglauben eine dem Heilsglauben dienende und gerade so unentbehrliche Funktion zu. Dies wird nun auch von R.Rendtorff nicht bestritten (51); gleichwohl setzt er die Akzente insofern noch etwas anders, als er stärker die Einheit von Schöpfung und Heil hervorkehrt (52). Von einer engen Zuordnung der Schöpfungsaussagen zum Heilsglauben gehen weiterhin C.Stuhlmüller (53) und H.D.Preuß (54) aus, während Ph.B.Harner zu einer etwas differenzierteren Sichtweise gelangen möchte (55).

Was bei Harner bereits anklingt, wird von R.Albertz wesentlich deutlicher unterstrichen: die Eigenständigkeit des Redens von Schöpfung bei Deuterojesaja. Unter Heranziehung religionsgeschichtlichen Materials unterscheidet Albertz traditionsgeschichtlich zwischen der Welt- und der Menschenschöpfungsvorstellung und ordnet diesen Traditionen jeweils verschiedene Gattungen zu. Die Weltschöpfungsaussagen sieht er im beschreibenden Lob, also im Hymnus, verankert (56). Die Rede von der Menschenschöpfung zielt in seiner Sicht auf das persönliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf; ihr eigentlicher Ort wird in der Klage des Einzelnen und im Heilsorakel gesehen (57), soweit es sich um die Erschaffung des je einzelnen Menschen handelt. Hat Albertz in seiner religionsgeschichtlichen Untersuchung noch säuberlich zwischen der "Erschaffung der Menschen insgesamt" und der "personal auf den Sprechenden bezogene(n) Menschenschöpfung" unterschieden (58), so wird ansonsten diese Differenzierung etwas vernachlässigt und bei "Menschenschöpfung" vor allem das letztere ins Auge gefaßt (59).

Die Eigenständigkeit der Schöpfungsthematik sieht Albertz nun in folgender Weise gegeben: Im beschreibenden Lob wäre

eine polare Struktur zu erkennen, nämlich eine Polarität der Rede von Jahwes Majestät einerseits und seiner Güte andererseits. Die Rede von Jahwes Weltschöpfung und seinem Herrsein in der Geschichte bringe seine Majestät zum Ausdruck, die Rede von seinem sich Israel erbarmenden Handeln seine Güte (60). Die Weltschöpfungsthematik wird somit nicht mehr in enger Weise vom Heilsglauben her interpretiert, sie tritt selbstverständlich zu ihm auch nicht in einen direkten Gegensatz; als polares Gegenüber zum Heilsglauben wahrt sie aber in dieser Sicht ihre Eigenständigkeit.

Genau diese Polarität mit ihren grundsätzlichen Implikationen wird nun auch bei Deuterojesaja festgestellt (61), dessen Weltschöpfungsaussagen aus dem beschreibenden Lob hergeleitet werden. Zum Teil seien sie so formuliert, daß sie auch im beschreibenden Lob stehen könnten, zum Teil seien zum Zweck der Bestreitung die Partizipien in konstatierendes Perfekt umgeschmolzen worden (62). Ist also demgemäß die polare Struktur des Hymnus - wenngleich zum Teil in einer stark abgewandelten Weise - auch bei Deuterojesaja zu finden und sind die Weltschöpfungsaussagen auf den einen von beiden Polen ("Majestät") konzentriert, so nimmt gegenüber der Weltschöpfungsthematik die in der Klage und im Heilsorakel beheimatete Rede von der Menschenschöpfung bei Deuterojesaja - sie begegnet dort vornehmlich in partizipialer Form mit dem Suffix der 2.Pers.sing. - nach Albertz theologisch eine ganz andere, aber auf ihre Art und Weise auch wieder recht selbständige Funktion ein. Der Prophet überträgt die Vorstellung von der "Erschaffung des einzelnen Menschen auf Jakob/Israel" (63). Die das individuelle Gottesverhältnis hervorkehrenden Menschenschöpfungsaussagen würden - so deutet Albertz den Sachverhalt - in der Meinung auf das Verhältnis Jahwe - Volk übertragen, "hier einen noch unzerstörten Rest positiver Gottesbeziehung zu besitzen, an den man sich jetzt klammern konnte." So werde die Menschenschöpfungstradition, "die zur 'Subreligion', zu den Riten im

kleinsten Kreis gehörte", nun "für eine kurze Zeit ein zentraler Bestandteil des 'offiziellen' Jahweglaubens". Dies gelte für die Exilszeit insgesamt; Deuterojesaja stehe "innerhalb einer breiteren exilischen Bewegung ..., subreligiöse Vorgänge und Vorstellungen für den Jahweglauben in Anspruch zu nehmen."

So gesehen dürfte dann eigentlich die dem offiziellen Kult entstammende Weltschöpfungstradition im Exil - wenn überhaupt - nur noch eine geringe Rolle spielen. Hier nun nimmt Albertz an, daß diese - wie sonst offizielle Traditionen auch - ein besonderes Beharrungsvermögen gehabt habe und "von offiziellen Kreisen - vor allem ist an ehemalige Tempelsänger zu denken - bewußt weitergepflegt worden ist ... Auf diese Weise könnte Deuterojesaja mit dem Gotteslob Israels vertraut gemacht worden sein." Das "Lob des machtvollen Weltschöpfers" verwende nun der Prophet "bestreitend in doppelte Richtung": "1. gegen die Hoffnungslosigkeit und Verzagttheit der Israeliten, die ihrem Gott nichts mehr zutrauen ...; 2. gegen die Einwände der frommen Tradition gegen die Ankündigung eines so fremdartigen Rettungshandeln Jahwes, der einen ausländischen König zu seinem Gesalbten und Israels Befreier machen will." (64) Die "wichtige Stellung der Weltschöpfungstradition bei Deuterojesaja" wäre also dann "dadurch bedingt, daß es gilt, über den Bruch der Rettungsgeschichte hinweg ein neues Handeln Gottes an seinem Volk anzusagen." Hierin liege "eine Entsprechung zur Menschenschöpfung vor. Doch die Weltschöpfung kann diese Zuwendung nicht begründen wie die Menschenschöpfung, sie kann ihr nur den Weg gegen innere und äußere Widerstände freikämpfen. So flankieren beide Schöpfungstraditionen je auf ihre Weise ein neues geschichtliches Handeln Jahwes an seinem Volk ..." (65)

Man kann diesem imponierenden Entwurf von Albertz seinen Respekt nicht versagen; gleichwohl kommen wir um kritische

Einwände nicht herum. Bezüglich der Weltschöpfungstradition können wir es mit einer kurzen Anfrage bewenden lassen, da wir uns mit den einschlägigen Texten noch eingehend beschäftigen werden (s. Abschn.III.4): Wenn wirklich die Weltschöpfungstradition nicht aufgrund eigener Evidenz im Exil fortlebte, sondern nur deshalb, weil offizielle Traditionen ein großes Beharrungsvermögen besessen hätten (mit solchen Erwägungen ist Albertz übrigens gar nicht so weit von v.Waldow entfernt!) - kann sie dann tatsächlich bei Deuterocesaja diese gewichtige Funktion wahrnehmen, die ihr Albertz zuschreibt? Versteht man Deuterocesaja als einen bewußt reflektierenden theologischen Denker (66), dann erscheint mir dies nicht gerade wahrscheinlich.

Die Menschenschöpfungstradition bei Deuterocesaja wird in den späteren Abschnitten unserer Erwägungen nicht mehr Gegenstand ausgiebigen Nachdenkens sein. Deshalb versuchen wir an dieser Stelle, im Dialog mit Albertz eine eigene Positionsbestimmung zu gewinnen: Daß der Prophet eigentlich nicht mehr von der Schaffung eines einzelnen Menschen, sondern von der Erschaffung Israels redet, ist Albertz bewußt; worin er den Grund einer solchen Übertragung sieht, haben wir gesehen. Auffallen muß jedoch, daß er diese Übertragene Redeweise recht unbefangen mit dem Etikett "Menschenschöpfung" versieht. Unsere Bedenken hierzu sind diese: Deuterocesaja gebraucht - so unser Ergebnis in Abschn.III.1 - Schöpfungsterminologie in einer sehr eingeschränkten Weise; die entsprechenden Verben lassen sich keineswegs alle den Themenbereichen "Weltschöpfung" oder "Menschenschöpfung" unterordnen. Auf diese Weise wird es wichtig zu fragen, inwieweit bei Deuterocesaja noch die gattungskritische Herleitung der Menschenschöpfungstradition aus dem Heilsorakel - bzw. der Klage des Einzelnen - relevant ist. Für die Rede von der Erschaffung des einzelnen Menschen ist die von Albertz vorgenommene gattungsmäßige Zuordnung nicht unwahrscheinlich; vor allem in religionsgeschichtlicher Hinsicht

kann er dies eindrucksvoll untermauern (67). Die Frage ist nur, ob bei Deuterojesaja bezüglich seiner Rede von der Erschaffung Israels eine solche gattungsmäßige Einbindung noch von großer Bedeutung ist. In den Einleitungen zum Heilsorakel wird zweimal von der Erschaffung Israels gesprochen (43,1; 44,2) (68). Für den Korpus der Heilsorakel führt Albertz 54,5 und 44,21 an, gesteht aber zu, "daß in beiden Fällen die Heilsorakel nur in einer veränderten Form vorliegen." (69) Es bleiben noch 44,24; 45,11 und 51,13 (70). In diesen drei Belegen ist auf alle Fälle kein Bezug zum Heilsorakel vorhanden (71). Es ist somit offenkundig, daß die Rede von der Erschaffung Israels bei Deuterojesaja nicht eindeutig an das Heilsorakel gebunden ist. Stellt man weiterhin in Rechnung, daß von den - m.W. zehn - übrigen atl. Belegen, die die Erschaffung Israels thematisieren (72), lediglich zwei (73) innerhalb der Gattung stehen, in der Albertz die Menschenschöpfungsvorstellung als solche beheimatet sieht, dann dürfte die Frage erlaubt sein, ob man noch so direkt die Vorstellung von der Erschaffung Israels mit derjenigen von der Erschaffung eines einzelnen Menschen in Verbindung bringen sollte. Somit halten wir fest: Es ist nicht nur - mit Albertz und Petersen (74) - zwischen der Schöpfung der Menschheit insgesamt und der Erschaffung eines einzelnen Menschen zu differenzieren, sondern auch die Rede von der Erschaffung Israels stärker als ein Vorstellungsbilde sui generis zu betrachten (75).

Unsere Beobachtungen bekommen durch weitere Gesichtspunkte zusätzliches Gewicht. Albertz meint mit Recht, daß Deuterojesaja von der Erschaffung Israels durch Jahwe deshalb rede, um das persönliche Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk hervorzuheben. Ein Weiterdenken scheint mir aber gleichwohl in einer doppelten Hinsicht nötig: Zum einen wäre zu überlegen, welches Gewicht bezüglich der Relation Jahwe - Volk der Schöpfungsvorstellung als solcher zukommt. Zum anderen müßte nochmals überprüft werden, ob man bei Deuterojesaja tatsäch-

lich in der Weise eine Anbindung an die "Subreligion" (76) postulieren kann, wie es Albertz annimmt.

Zur Beantwortung dessen wenden wir uns zunächst einer Untersuchung des Verbums גאל zu, weil auch es die Zuwendung Jahwes zu seinem Volk zum Ausdruck bringt, dabei aber nicht der Schöpfungsterminologie zuzurechnen ist. Das häufige - 18malige - Vorkommen des Wortes bei Deuterojesaja zeigt seine Wichtigkeit für die Aussageintention des Propheten an. Der Begriff spielt auf die Loskaufung ("Erlösung") Israels an (77); es geht also um Jahwes neue Hinwendung zu seinem Volk. Es fällt dabei auf, daß fast immer davon nicht isoliert geredet wird, sondern mittels anderer Ausdrucksweisen im unmittelbaren Kontext Bezüge hergestellt werden, die auf die Dauerhaftigkeit der auch schon in die Vergangenheit zurückreichenden Beziehung Jahwes zu seinem Volk hindeuten (78):

1. An mehreren Stellen ist im Zusammenhang mit גאל vom "Heiligen Israels" die Rede (קדוש ישראל in 41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 54,5; קדושו in 49,7 und קדושכם in 43,15). Damit ist ein geprägter Begriff aufgenommen, der außer in 2.Kön 19,22; Jer 50,29; 51,5; Ps 71,22; 78,41; 89,19 außerhalb von Jes 40-66 sonst nur noch im ersten Teil des Jesajabuches vorkommt. Auffallend ist, daß Jesaja den Begriff im Kontext seiner Gerichtsbotschaft verwendet, während er bei Deuterojesaja im Zusammenhang mit גאל auf ganz andere Zusammenhänge verweist (79). Nun wird man dies aber nicht im Sinne eines Gegensatzes sehen dürfen: Deuterojesaja nimmt für seine Heilsverkündigung die vor dem Exil bei Protojesaja im Rahmen der Gerichtsbotschaft verwendete Prädikation auf, um zu zeigen, daß Jahwe in Gericht und heilvoller Zuwendung als der Heilige Israels derselbe bleibt.

2. Auch 44,6; 48,20; 49,26; 52,9; 54,8 stellen גאל in umfassendere Bezüge: In 44,6 wird Jahwe König Israels genannt (80), in 48,20 ist von der Erlösung des Knechtes Jakob

die Rede, in 49,26 ist der Erlöser der אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (81). In 52,9bß erscheint Jerusalem als Objekt von אָלַף . Dem entspricht V.9bα in synonymem Parallelismus: Jahwe habe sein Volk getröstet. Auch in 54,8 ist Jahwe als der Erlöser seines Volkes derjenige, der zu diesem schon vorher in einer festen Beziehung stand; sonst könnte in V.7 nicht von einem vorübergehenden Verlassen desselben die Rede sein.

3. Wenn nun schließlich im Zusammenhang mit אָלַף auf die Erschaffung Israels angespielt wird, dann legt sich von unseren soeben angestellten Beobachtungen her die Vermutung nahe, daß es auch hier darum geht, das befreiende Handeln Jahwes in umfassendere Bezüge zu stellen; In 43,1b erscheint am Beginn des Heilsorakels אָלַף als Grund dafür, daß Israel sich nicht fürchten solle. In der Einleitung zu diesem Orakel (V.1a) wird im partizipialen Stil auf die Erschaffung Jakobs bzw. Israels abgehoben und damit die Aussage von V.1b in einen weiter gespannten Horizont gestellt. Die Schöpfungsaussage in 43,15, in deren Zusammenhang auch vom Heiligen und vom König Israels die Rede ist, schließt im Duktus an V.14 an, der einleitend (V.14a) Jahwe den Erlöser (und Heiligen) Israels nennt. In 44,22b steht אָלַף als Begründung der Aufforderung zur Umkehr, aber auch in einem gewissen Zusammenhang mit der Aussage in V.21: Jahwe hat Israel zum Knecht bereitet. Die Einheit 44,24-28, die in umfassender Weise Jahwes Handeln thematisiert, wird durch die Botenformel V.24a eingeleitet. Dort sind אָלַף und יִצְחָק unmittelbar nebeneinandergeordnet. Schließlich ist noch 54,5 zu berücksichtigen: "Denn dein Eheherr ist dein Erschaffer - Jahwe Zebaoth ist sein Name -, und dein Erlöser ist der Heilige Israels; Gott der ganzen Erde wird er genannt." (82) Diese Aneinanderreihung eigentlich ganz unterschiedlicher Sachverhalte zeigt, daß es auf die Vorstellungen als solche wohl weniger ankommt, vielmehr darauf, auf was sie hinweisen: auf Jahwes besondere Hinwendung zu seinem Volk. Diese läßt sich in ihrem Gegenwartsaspekt mit אָלַף umschreiben. Daneben ist aber der Aspekt der Beständigkeit mit gegeben; eben das

machen die Verweise im Umfeld von בְּלִי deutlich, die Jahwes gegenwärtiges erlösendes Wirken in einen weiteren Horizont stellen.

Nach diesen Überlegungen sind wir in der Lage, die Fragen, die sich uns gestellt haben, einer Beantwortung zuzuführen: Welches Gewicht kommt bezüglich der Relation Jahwe - Volk der Schöpfungsvorstellung als solcher zu (1.)? Und (2.): Kann man noch wie Albertz eine Anbindung an die "Subreligion" postulieren?

1. Die Rede von der Erschaffung Israels nimmt bei Deuterojesaja nicht eine in der Weise eigenständige Funktion ein, wie es von Albertz postuliert wird. Sie steht in einer Reihe mit anderen Aussagen, die ebenfalls die gegenwärtige Hinwendung Jahwes in einen weiteren Horizont stellen (83).

2. Stimmen diese Feststellungen, dann kann hinter der Rede von der Erschaffung Israels auch nicht mehr vornehmlich eine Anbindung an die "Subreligion" vermutet werden. Deuterojesaja macht seine Gegenwartsdeutung und seine Zukunftsaussagen im Horizont der bisherigen Geschichte Jahwes mit seinem Volk (84). Diese Anknüpfung - das haben wir z.B. in der Rede vom "Heiligen Israels" gesehen - kann keineswegs auf den subreligiösen Bereich zentriert werden. Bestritten werden muß dabei nicht, daß der seelsorgerliche Ton, den Deuterojesaja anschlägt, den einzelnen Israeliten in seinem persönlichen Gottesverhältnis ansprechen will.

Zusammenfassend fragen wir noch einmal, welche Funktion die Rede von der Erschaffung Israels bei Deuterojesaja eigentlich hat. Am Ende von Abschn.III.1 haben wir unsere Beobachtungen dahingehend zusammengefaßt, daß Deuterojesaja Schöpfungsterminologie deshalb in einer eingeschränkten Weise verwende, um entgegen der Meinung seiner Adressaten, Jahwe wäre passiv und helfe nicht (mehr), deutlich zu machen, daß der

Gott Israels aktiv-schöpferisch tätig ist. Alles hängt für das Volk nun daran, daß dieses schöpferische Handeln eine neue Zukunft heraufführt (vgl. Objektbereich 2b unserer Begriffsuntersuchung in Abschn.III.1). Es kommt jetzt allein entscheidend auf die neuerliche Hinwendung Jahwes zu seinem ohnmächtigen Volk an. Um diese neue Hinwendung, die der Prophet ansagt, im rechten Licht zu sehen, erfüllt innerhalb der Aussagen, die Jahwes jetzt anhebendes Handeln in einen weiteren Horizont stellen, die Rede von der Erschaffung Israels die eigentümliche Funktion herauszustellen, daß Israel nicht nur jetzt ganz und gar auf Jahwe angewiesen ist, sondern daß dies von Anfang an so war; ohne Jahwe gäbe es Israel gar nicht. Von daher ist es zu verstehen, daß alle(!) Belege, die von der Erschaffung Israels handeln, in Aussagezusammenhängen stehen, die Jahwes neue Zuwendung zum Gegenstand haben. Eine feste gattungsmäßige Verankerung ist demgegenüber nicht gegeben. Diesbezüglich gestaltet Deuterocesaja frei (85).

3. "Schöpfung". Ein Versuch zur terminologischen Klärung

Daß Deuterocesaja Schöpfungsterminologie in einer recht eingeschränkten Weise verwendet, ist in Abschn.III.1 deutlich geworden. Es könnte sich von da aus nahelegen, "Schöpfungstheologie" als "Gesamthorizont" seiner Theologie zu verstehen (86). Dem steht nun aber die Tatsache entgegen -das haben wir in Abschn.III.2 gesehen, daß der Prophet sowohl die beständige Beziehung Jahwes zu seinem Volk als auch sein neues Handeln keineswegs nur mit schöpfungstheologischen Termini umschreibt. Nun ist es an der Zeit, eine Klärung des Begriffes "Schöpfung" vorzunehmen, wenn nicht unscharf geredet werden soll. Die Tatsache, daß es einen vergleichbaren Abstraktbegriff im AT nicht gibt, enthebt uns um der sprachlichen Verständigung willen nicht der Notwendigkeit, darüber nachzudenken, welche Sachverhalte des ATs dem Begriff

"Schöpfung" subsumiert werden können. Dabei lauert freilich die Gefahr, daß wir Eisegese betreiben. Auf keinen Fall dürfen wir von einem von der Dogmatik her entwickelten Schöpfungsbegriff ausgehen und diesem nach der Lokalmethode entsprechende atl. Belege zuordnen. Es ist vielmehr von den Texten selber auszugehen und von daher die terminologische Klärung vorzunehmen. Wir werten dabei zunächst den Befund bei Deuterocesaja aus und versuchen dann, das so gewonnene Ergebnis weiter abzustützen. Erst dann wollen wir in einem Exkurs auf die einschlägige dogmatische Diskussion eingehen. Gleichwohl liegt es hier in der Natur der Sache, daß wir auch in unserer exegetischen Erörterung um systematische Distinktionen nicht herumkommen (wie andererseits sich ja auch die dogmatische Erörterung von der Schrift her absichern muß). D.h.: Wir wollen den Texten nicht von vornherein ein System überstülpen, sind aber gleichwohl zu einer hermeneutischen Auswertung des exegetischen Befundes genötigt. Es wäre vermessen anzunehmen, daß die Art unserer Auswertung dann schlechthin zwingend ist; es soll uns genügen, wenn sie als einigermaßen plausibel erscheint.

In Abschn.III.1 haben wir zwischen drei Objektbereichen unterschieden (87). Nun haben aber unsere weiteren Untersuchungen hinsichtlich des Objektbereichs 2, wo es um die Erschaffung Israels (2a) und die Schaffung des heilvoll Neuen geht (2b), etwas Bemerkenswertes zutage gebracht: Das heilvoll Neue wird - wie bereits festgestellt - zwar auch, aber keineswegs nur in schöpfungstheologischen Kategorien umschrieben. Jahwes neues Handeln an seinem Volk wird aus den genannten Gründen auch als ein schöpferisches dargestellt. Weiterhin sind wir bei der Rede von der Erschaffung Israels zu dem Schluß gekommen, daß es dem Propheten hier wohl weniger auf die Schöpfungsvorstellung als solche ankommt.

Wenn letzteres Ergebnis aussagekräftig sein soll, dann muß es sich allerdings auch bei den Stellen bewähren, wo außer-

halb Deuterocesajas von der Erschaffung Israels die Rede ist. Ohne eine Gewähr für Vollständigkeit geben zu können - es wurde allerdings sorgfältig nachgesucht -, handelt es sich um folgende Belege (vgl. auch Anm.72): Dtn 32,6.15.18; Jes 29,23; 64,7; Hos 8,14; Mal 2,10; Ps 95,6; 100,3; 149,2. Wird auch hier die Rede von der Erschaffung Israels in so starker Weise mit anderen Relationsaussagen verflochten, wie wir es bei Deuterocesaja beobachtet haben? Dies scheint mir in der Tat bei der Mehrzahl der Belege der Fall zu sein:

- In Dtn 32,15b ist vom Gott, der Jeschurun (= Israel) gemacht hat, und vom "Fels seines Heils" im synonymen Parallelismus die Rede.
- Laut Jes 29,23 ist Jahwe sowohl Jakobs (= Israels) Erschaffer ("Werk meiner Hände") als auch sein Heiliger (88).
- Bei Hos 8,14, wo es heißt, daß Israel seinen Erschaffer vergessen habe, ist in V.13 die Aussage vorangestellt, daß Israel nach Ägypten zurück solle (89). Zieht man weiter Hos 13,4 in Betracht, demzufolge Jahwe Israels Gott "vom Lande Ägypten her" ist, dann ist die Deutung wahrscheinlich, daß Hosea unter der Erschaffung Israels das Exodusgeschehen versteht.
- In Mal 2,10 wird die Polemik gegen die Ehe mit heidnischen Frauen (V.10-12) folgendermaßen eingeleitet: "Haben nicht einen Vater wir alle? Hat nicht ein Gott uns gemacht? Warum sind wir treulos einer am andern und entheiligen die Zusage an unsere Väter?" (90) Daß mit "uns" letztlich Israel gemeint ist, scheint mir vom Aussagezusammenhang her naheliegend zu sein. Es wird demnach mit der Rede von der Erschaffung Israels und von der Zusage an die Väter die Dimension der Vergangenheit hereingebracht. Beide Aspekte gehören so auf jeden Fall eng zusammen; beide Male geht es um den Beginn der Relation Jahwe - Israel. Zu überlegen wäre - aber das ist vielleicht doch etwas zu weit gegriffen -, ob der Text nicht sogar die Erschaffung Israels und die Zusage an die Väter in der Weise identifizieren will, daß mit dieser Zusage die Erschaffung des Volkes vollzogen wurde.
- Ps 95 verbindet die Rede von der Erschaffung Israels (V.6) mit der Vorstellung von Jahwe als dem Hirten seines Volkes (V.7). Ähnlich ist es in Ps 100 (V.3).
- Ps 149,2 spricht im synonymen Parallelismus von Israels Erschaffer und dem König der Kinder Zions.

Ähnliche Verflechtungen in der Aussage ließen sich eigentlich auch bei den drei restlichen Belegen (Dtn 32,6.18; Jes 64,7) beobachten. Nur erscheint dies dort nicht so klar, da man hierzu etwas mehr den weiteren Kontext beachten müßte.

Wie steht es nun mit Objektbereich 1? Folgende Stellen kommen in Betracht: 40,12.22.26.28; 42,5; 44,24.27; 45,12.18; 48,13; 51,13 (91). Hier ist ein gravierender Unterschied zu Objektbereich 2 festzustellen: Jahwe tritt in Objektbereich 1 in einer fundamentalen, allen welthaften Vorfindlichkeiten in gleicher Weise geltenden Relation in Erscheinung: als derjenige, der durch sein Machen erst die Daseinsbedingungen und Daseinsgegebenheiten in ihren verschiedenen Ausprägungen schafft. Anders als im Kontext der Belege von Objektbereich 2 werden hier nicht verschiedene Wirkweisen Gottes nahezu austauschbar nebeneinandergestellt. Wir schlagen deshalb vor, den Begriff "Schöpfung" nur dort zu verwenden, wo es um die grundlegenden weltweiten Setzungen geht, und anderweitig etwas zurückhaltender "lediglich" von Jahwes schöpferischem Handeln zu reden (92). Wir verstehen somit das Wort "Schöpfung" als eine Abstraktbildung, die bestimmte Aspekte des schöpferischen Handelns Jahwes zusammenfaßt. Als "schöpferisch" kann ja sehr viel verstanden werden, was vom Gott der Bibel her kommt, der eben nicht in erster Linie Garant einer statischen Seinsordnung ist - auch wenn das Element des Stetigen nicht fehlt -, sondern seine Welt in ein Geschehen, eine Geschichte mit hineinnimmt (93). "Schöpferisch" ist sein uranfängliches Handeln, sein neues Handeln an und durch Israel und in Jesus Christus und auch sein noch ausstehendes, der Vollendung der Welt dienendes Wirken. Bei alledem wird etwas hervorgerufen, was vorher nicht da war und somit erschaffen ist.

Wenn nun der Begriff "Schöpfung" nach unserem Verständnis sich auf einen Teilbereich des schöpferischen Handelns Jahwes erstrecken soll, dann kann dies in folgender Weise präzisiert werden (von "definieren" möchte ich lieber nicht sprechen!):

1. Subjekt und somit Urheber dessen, was mit "Schöpfung" zu umschreiben ist, ist Jahwe.

Diese zunächst banal klingende Feststellung hat ihre Notwendigkeit. Jenseits unserer spezielleren Fragestellung, welche Aspekte von Jahwes Handeln unserem Begriff "Schöpfung" subsumiert werden können, wäre folgender generelle Problemhintergrund zu sehen: In welcher Relation steht Jahwes Schaffen zum menschlichen Tätigsein? Deuterijosaja versteht - das haben wir in unserer Begriffsuntersuchung von und gesehen - im Gegensatz zu Jahwe als dem schöpferisch Handelnden die Fremdgötter als menschliche Machwerke. Damit ist ausgesagt, daß der Mensch mit seiner religiösen Kreativität am wahren Gott vorbeiziehen kann und so zum Schöpfer eines eigenmächtigen Gottesbildes wird - sei dies nun eine Götterstatue (wie sie Deuterijosaja vor Augen hatte) oder eine "geistige" Vorstellung bzw. Projektion (wie es Feuerbach in seiner Religionskritik entfaltet hat; an einer vorschnellen Parallelisierung Deuterijosajas mit Feuerbach liegt mir freilich nicht). Jedenfalls läßt der Mensch Gott dann nicht mehr Subjekt sein, sondern unterwirft ihn sich als Objekt. Im Grunde genommen ist es dann kein allzu großer Schritt mehr dahin, auf Gott zu verzichten und den Menschen mit seiner schöpferischen Aktivität in den Mittelpunkt zu stellen, wie es bei Marx und Engels geschieht: "Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren ... Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst." (94) Selbstverständlich kann es auch uns nicht darum gehen, Gottes Schaffen und menschliches Wirken gegeneinander auszuspielen. Etwas anderes ist es jedoch, ob Menschsein (durch Produktion) als Setzung seiner selbst verstanden wird (m.E. ist das nicht nur eine Prämisse marxistischen Denkens, sondern ebenso mancher anderer Fortschrittsideologien) - oder ob der Mensch als "Schöpfer" seine Legitimation allein von Gottes Schöpfung her empfängt.

2. Das mit "Schöpfung" umschriebene Handeln Jahwes erstreckt sich auf grundlegende Gegebenheiten des Daseins, den Menschen - nicht als Individuum, sondern als Gattungswesen betrachtet - eingeschlossen (95). Diese grundsätzliche Feststellung sei noch wie folgt erläutert:

- a. Jahwes mit "Schöpfung" zu umschreibendes Handeln ist von seinem "Geschichtshandeln" zu unterscheiden. Bei letzterem ist der Mensch als Akteur mit auf dem Plan (96). "Schöpfung" jedoch bezieht sich auf Gegebenhei-

- ten, die menschlicher Zeit voraus sind. Hierin unterscheidet sich der Objektbereich 1 von den Objektbereichen 2 und 3 (von letzterem insofern, als es bei diesem auch um Phänomene in geschichtlicher Zeit gehen kann).
- b. Diese Daseinsgegebenheiten sind grundlegender Bestandteil unserer vorfindlichen Wirklichkeit als ganzer. Auch Israel hat an ihnen teil - aber eben nicht nur Israel. Dies stellt eine weitere Differenz zum Objektbereich 2 dar.
 - c. Das die grundlegenden Daseinsgegebenheiten schaffende Handeln Jahwes ist zwar als ein uranfängliches jeder menschlichen Zeit voraus, jedoch nicht ausschließlich vom Aspekt der Vergangenheit her zu verstehen. Jahwe hat geschaffen - aber er bleibt der Schöpfer; die grundlegenden Daseinsgegebenheiten - die übrigens in Gen 1 in einer recht umfassenden Weise aufgeführt werden - haben einmal ihren Anfang gehabt, sind aber nach wie vor da und bestimmen in gleicher Weise Vergangenheit und Gegenwart (97).

Ein Problem bedarf nun allerdings noch der Erörterung: Wir haben Gründe dafür angeführt, weshalb man bei der Rede von der Erschaffung Israels schwerlich von "Schöpfung" im eigentlichen Sinne reden kann. Es wurde vor allem auf die Verflechtung mit anderen Vorstellungen hingewiesen. Nun gibt es aber im AT genügend Belege, wo von der Erschaffung einzelner Menschen in der Weise gesprochen wird, daß dabei in der Tat - wie bei Objektbereich 1 - die Beziehung Jahwes zu dem "Gegenstand" seines Schaffens ausschließlich als die des Schöpfers zu seinem Geschöpf hervortritt und im näheren Kontext nicht andere Vorstellungen mit vergleichbarer Aussageintention hinzutreten, die die Schöpfungsterminologie wieder relativieren würden. Beispielfhaft seien angeführt: Ps 22,10f; 138,8; 139,13-15; Hi 10,3.8-12; 14,15; 31,15; 32,22. Auch wenn es in diesen Belegen ausschließlich um die Bezie-

hung des Schöpfers zu seinem Geschöpf geht, so scheint es mir gleichwohl problematisch, hier den Begriff "Schöpfung" ins Spiel zu bringen: "Schöpfung" als Wort unserer Sprache umschreibt - soweit es im religiösen Rahmen Verwendung findet und nicht in andere Bereiche abgewandert ist - sowohl den Anfang der Wirklichkeit als auch die vorfindliche Wirklichkeit selbst (98). So oder so bezieht sich der Begriff auf unsere Wirklichkeit in der Weise, daß es um grundlegende, mehr oder weniger konstante Gegebenheiten geht, nicht aber um individuelle, einmalige Erscheinungen. Wir können sagen, daß der Kosmos, das Weltall, die Erde, das Tier- und Pflanzenreich und schließlich auch die Menschheit Gottes Schöpfung sind. Wenn wir jedoch ein einzelnes Tier (z.B. ein Haustier), eine bestimmte Pflanze (z.B. eine Blume, die wir pflücken) oder einen einzelnen Menschen (etwa den Ehepartner, den Freund oder den Kollegen) im Blick haben, dann wäre der Ausdruck "Schöpfung" unpassend. Wir können schwerlich einen Herrn Meyer als "Gottes Schöpfung" bezeichnen, sondern würden eher sagen, er wäre "ein Geschöpf Gottes" - so, wie wir umgekehrt das Weltall nicht "Gottes Geschöpf", sondern "Gottes Schöpfung" nennen (99). "Schöpfung" ist also ein Globalbegriff, dem so nur mehr oder weniger umfassende Kollektivbegriffe zugeordnet werden können. Hinsichtlich der Vorstellung von der Erschaffung eines einzelnen Menschen ist dies nicht der Fall. Deshalb sollte man in dem Fall auch nicht mehr von "Schöpfung" reden. Es wäre dann auch konsequent, in solchen Zusammenhängen nicht von "Menschenschöpfung" zu sprechen - dieser Begriff ist für die Rede von der Erschaffung der Menschheit insgesamt oder des ersten Menschenpaares angebracht -, sondern von der "Erschaffung des einzelnen Menschen".

Diese an unserer Sprache orientierten Überlegungen sind exegetisch durchaus verifizierbar: Im AT ist die Rede von der Erschaffung des einzelnen Menschen nicht mit der von der Weltschöpfung oder der Schöpfung der Menschheit verbunden,

während die beiden letzteren Phänomene häufig nebeneinander-
gestellt werden (100). Das, was wir von unserer Sprache her
als unterschiedliche Sachverhalte empfunden haben, ist also
auch im AT nicht auf einer Linie gesehen worden. Es wäre
somit festzuhalten: Wenn auch unser Begriff "Schöpfung"
keine adäquate Wortbildung im AT hat (101), so haben doch
unsere Beobachtungen gezeigt, daß mit dem Ausdruck
"Schöpfung" ein atl. Vorstellungskomplex durchaus sachgemäß
zusammengefaßt wird (102).

Eine nicht unwichtige Einschränkung muß hier allerdings noch
vorgenommen werden: Unser Ausdruck "Schöpfung" richtet den
Blick vor allem auf das Erschaffene. Im AT hingegen tritt
durch die verbale und partizipiale Ausdrucksweise stärker
das Subjekt des Erschaffens - also Jahwe - hervor. Aus die-
sem Grund sprechen wir lieber von Jahwes weltweisem Schöp-
fungshandeln, um der atl. Akzentuierung etwas näher zu blei-
ben. Es ist damit im wesentlichen der Sachverhalt umschrie-
ben, den wir "Schöpfung" nennen. Das Bezugsfeld bleibt sich
gleich, der Blickwinkel jedoch ist ein etwas anderer.

Exkurs: Anmerkungen zur Verwendung des Schöpfungsbegriffs
in der dogmatischen Diskussion

Unser Bemühen, dem Schöpfungsbegriff eine etwas größere Eindeutigkeit zu verleihen, erfolgte in erster Linie auf exegetischer Basis. Nun wollen wir untersuchen, welche Relationen sich von unseren Überlegungen aus zu dogmatischen Fragestellungen ergeben. Dies kann freilich nur in eklektischer Weise geschehen. Weiterhin ist noch im voraus zu bemerken, daß gerade bei dieser Fragestellung die Unterscheidung zwischen Exegese und Dogmatik nur eine relative sein kann. Der Dogmatiker muß sich auf biblische Sachverhalte berufen. Der Exeget kann sich bei Begriffsklärungen von systematischen Prämissen wohl schwerlich dispensieren (ohne daß dadurch freilich die Sorgfalt seiner exegetischen Beobachtungen leiden sollte).

Wir hatten beobachtet, in welcher Weise und aus welchen Gründen Deuterocesaja Schöpfungsterminologie in einer eingeschränkten Weise verwendet. Unsere Beobachtungen hatten dazu geführt, die mit "Schöpfung" umschriebenen Sachverhalte als einen Teil des allgemeinen schöpferischen Handelns Jahwes anzusehen. Es ist nun nicht uninteressant zu sehen, wie bereits in der altprotestantischen Dogmatik König zwischen der vox creationis im eigentlichen ("proprie") und uneigentlichen ("improprie") Sinn unterscheidet (103). Unter letzteres fällt u.a. die renovatio. Als atl. Beleg wird dabei Ps 51,12 herangezogen, der im wesentlichen unserem Objektbereich 2b (vgl. Abschn.III.1) entsprechen würde. An Distinktionen solcher Art ist J.Moltmann weniger interessiert. Er sieht es als Aufgabe der Theologie an, "daß sie von der Schöpfung nicht nur am Anfang, sondern auch in der Geschichte und im Ende, also im Blick auf den Gesamtprozeß des göttlichen Schaffens reden muß. 'Schöpfung' als Inbegriff von Gottes Schaffen umschließt die Schöpfung im Anfang, die Schöpfungen der Geschichte und die Schöpfung der Endzeit."

(104) Es fällt auf, daß hier nebeneinandergeordnet von "Schöpfung" und von "Schöpfungen" gesprochen wird. "Schöpfung" hatten wir als einen Globalbegriff angesehen (Abschn.III.3). Von der Pluralform des Wortes läßt sich dies wohl schwerlich sagen. Wenn es nun das Anliegen Moltmanns ist, den "Gedanke(n) der Einheit Gottes" durch die "Einheit des Sinnes seines Schaffens" - er sieht diese vor allem unter eschatologischem Vorzeichen - zu betonen (105), dann könnte dem auch so Rechnung getragen werden, daß der Begriff "Schöpfung" auf die von uns umschriebenen Sachverhalte beschränkt bleibt und man bezüglich dessen, was zwischen Anfang und Vollendung geschieht, "lediglich" von Gottes schöpferischem Handeln redet. Erst dort, wo solches Handeln nicht nur als neues, sondern auch als globales und so die ganze Welt in einen neuen Status setzendes Wirken Gottes verstanden werden kann, empfiehlt sich m.E. wieder eine entsprechende globale Redeweise, wie sie etwa mit dem Begriff "Neuschöpfung" gegeben ist. Dieser verdient gegenüber der Moltmannschen Rede von "Schöpfung der Endzeit" insofern den Vorzug, als mit ihm stärker die Differenz zu Gottes anfänglichem Schaffen zum Ausdruck kommt, die darin begründet liegt, daß Gottes anfängliches Schaffen nicht seine Entsprechung im lebensdienlichen Verhalten der Kreatur gefunden hat und somit eine Neusetzung Gottes nötig wird.

Sehen wir uns nun noch etwas weiter in der dogmatischen Diskussion um, dann wird schnell klar, daß es sich bei terminologischen Fragen nicht nur um ein bloßes Spielen um Worte handelt. Ich möchte dies am Begriff "creatio continua" aufzeigen. Soweit er Verwendung findet, hat er innerhalb der Vorsehungslehre die Funktion, darauf hinzuweisen, daß Gott nicht nur am Anfang gehandelt hat, sondern mit seinem Handeln sich weiterhin seiner Welt zuwendet. Damit ist zunächst eine durchaus nötige Abgrenzung zu deistischen Konzeptionen vollzogen (106). Der eigentliche Streitpunkt liegt jedoch auf einer anderen Ebene. Wir hatten dem Sinn nach in Abschn.

III.3 als "schöpferisch" dasjenige Handeln Gottes bezeichnet, das Realitäten setzt, die vorher noch da waren. Inwiefern kann man nun aber das Handeln Gottes, das dem Fortbestand der einmal geschaffenen Wirklichkeit dient, auch mit "Schöpfung" in Verbindung bringen? P.Althaus (107) will zwischen Schöpfung und Erhaltung unterscheiden, aber nicht scheiden; letzteres deshalb nicht, weil das Geschaffene nicht aus sich selbst heraus fort dauern könne. "Der Schöpfungsakt ist demnach nichts Einmaliges, Vergangenes, sondern er dauert an und ist gegenwärtig." Dies trifft sich mit unseren exegetischen Beobachtungen in Abschn.III.3 insofern, als ja auch wir betont haben, daß "Schöpfung" nicht nur einen Akt der Vergangenheit darstellt (108). Zugleich ist aber zu bemerken: Wenn wir den Sachverhalt, daß Gott über sein uranfängliches, die grundlegenden Daseinsgegebenheiten schaffendes Handeln hinaus bei seiner Welt dabei ist (109) und ihren Bestand sichert, mit dem Begriff "creatio continua" umschreiben (110), dann kann sich folgendes Problem ergeben: Es könnte damit leicht die Vorstellung einhergehen, daß der Fortbestand der grundlegenden Daseinsgegebenheiten gleichsam als selbstverständlich (continua!) anzusehen wäre. Und wenn man zugleich (natürlich berechtigterweise) solchen Fortbestand im beständigen Handeln Gottes begründet sieht - also nicht, wie der Deismus, in einem der Schöpfung inhärenten Prinzip -, dann kann es dazu kommen, daß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf in der Weise verwischt wird, daß Gott als der Treue nicht zugleich auch der Freie bleibt, der sich seiner Schöpfung gegenüber auch verbergen kann (111). Die nicht automatische, aber doch real denkbare Konsequenz der Rede von creatio continua könnte somit die sein, daß es zu einer "ontologische(n) Zusammenordnung von Schöpfer und Geschöpf" kommt (112).

Das soeben verhandelte Problem gehört zu der Fragestellung nach der Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erhaltung. Hier scheint mir gerade wegen ihrer einseitigen Pointierung

die Position Schleiermachers besonders interessant zu sein. Es wird hierbei deutlich, daß es von bestimmten Prämissen aus kaum mehr gelingt, Schöpfung als eine uranfängliche Setzung Gottes zu verstehen. Schleiermachers Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erhaltung hat seine immer wiederkehrende Rede vom Abhängigkeitsgefühl des christlichen Selbstbewußtseins zur Voraussetzung. Diese Abhängigkeit meine nicht "die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesammtheit alles endlichen"; das "Mitgesetztsein der Welt in unserem Selbstbewußtsein" sei "ein anderes als das Mitgesetztsein Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit setzt, ist sie doch die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit ..." (113) Für Schleiermacher bedeutet dies: "Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl also ist nicht als ein Mitgesetztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetztsein Gottes als der absoluten ungetheilten Einheit." Wenn Gott auf diese Weise in eine Ontologie eingespannt wird, dann wird die Frage brisant, wie Schleiermacher noch von Gottes uranfänglichem Schaffen sprechen kann. Hierbei kommt es zu einer weitgehenden Identifikation von Schöpfung und Erhaltung. Dem ersten Abschnitt des ersten Teils der Glaubenslehre gibt Schleiermacher folgende Überschrift: "Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältnis zwischen der Welt und Gott ausdrückt". Unmittelbar hierauf wird U36 folgendermaßen eingeleitet: "Der ursprüngliche Ausdruck dieses Verhältnisses, daß nämlich nur die Welt in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, spaltet sich [sic!] in der kirchlichen Lehre in die beiden Sätze, daß die Welt von Gott erschaffen ist, und daß Gott die Welt erhält." Beide Sätze sind für Schleiermacher eigentlich "völlig gleich" (U36.1). Dies führt er in U38.1 näher aus. Er sieht die "Weltkörper" als "einzelne Dinge" an (114) und betont ihr "successives Entstehen". Hierin sieht er "das wirksame Fortbestehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müssen niedergelegt [sic!] sein." Der Schluß ist dann

der, "daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht." Die Gegenprobe bringt in der Sache nichts Neues: "Da nun jede einzelne Thätigkeit in sich selbst wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entstehen ist: so fällt alles, so weit sich nur unser Bewußtsein erstreckt, was wir gewöhnlich als Gegenstand der göttlichen Erhaltung ansehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieser also in seinem ganzen Umfang genommen macht jenen überflüssig, gerade wie wir es vorher umgekehrt gesehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, ist uns auch für den anderen nicht gegeben."

Es ist hier eines offenkundig: Die Schleiermachersche Sicht der Relation von Gott, Welt und religiösem Ich ist durch seinen Ansatz beim menschlichen (religiösen) Bewußtsein geprägt. Darin ist eine Art Ontologie mit eingeschlossen, von der her es nur noch schwer möglich sein kann, Gott als den seiner Schöpfung gegenüber Freien zu denken (115). Nur so könnte er als der vorgestellt werden, der einen absoluten Anfang setzt ("creatio ex nihilo"). In unserer Rede von den grundlegenden Daseinsgegebenheiten wollten wir gerade auch diesem Moment des Anfangs Rechnung tragen (116).

Exkurs: Erwägungen zum Mythosbegriff

Die Präzisierung des Schöpfungsbegriffs, wie wir sie in Abschn.III.3 vorgenommen haben, steht in einer gewissen Relation zu dem, was C.Petersen unter "Mythos" versteht. Er kommt nach der Durchsicht entsprechenden altorientalischen Materials zu dem Ergebnis, daß von "Mythos" bzw. "mythisch" nur unter folgenden Bedingungen geredet werden könne:

- "(1) Es müssen Geschehnisse geschildert werden.
- (2) An diesen Geschehnissen müssen eine Gottheit oder mehrere Götter beteiligt sein.
- (3) Die Geschehnisse dürfen sich nicht in der geschicht-

lichen Zeit, sondern müssen sich (als einmalige Ereignisse) vor oder jenseits der geschichtlichen Zeit bzw. in der Urzeit zugetragen haben." (117)

Problematisch erscheint mir hier vor allem der dritte Aspekt. Folgt man den weiteren einschlägigen Ausführungen Petersens (118), dann wird klar, daß das in seiner Sicht dem Mythos eignende geschichtlich-jenseitige Element als ein im Hinblick auf die Vergangenheit jenseitiges gesehen wird. Da das AT bekanntermaßen keine Göttergenealogien kennt, kann so von Mythos im AT bzw. von mythischen Elementen praktisch nur dort die Rede sein, wo es um Jahwes uranfängliches, die Bedingungen unseres zeitlichen Seins mit seinen grundlegenden Gegebenheiten setzendes Handeln geht. Damit wäre das erfaßt, was wir selber "Schöpfung" genannt haben (119). Daß dem tatsächlich so ist, zeigt die Exegese der einschlägigen Psalmen, die Petersen vornimmt. Es werden dabei als mythische Elemente bestimmt: Ps 8,3(S.68).4(S.76).6-9(S.80); 19,2(S.87).5b(S.89); 24,2(S.97); 33,6f(S.107f); 65,7f(S.119-121); 74,13-17(S.130-138.143-147; ohne V.16a, vgl. S.148); 75,4(S.153); 78,69(S.162); 89,10-13(S.170-174); 95,5(S.180); 96,5(S.187); 102,26(S.192); 103,19(S.201); 104,2b-3aa.5-9.19.26(S.209-215); 115,15f(S.222); 119,90b(S.227); 121,2(S.231); 124,8(S.236); 134,3(S.239); 136,4-9(S.245); 146,6a(S.251); 148,5f(S.257) (120). Nahezu alle diese Belege drücken das aus, was wir mit "Schöpfung" umschrieben haben (121).

Nun kann man Petersen durchaus darin folgen, daß die angeführten Belege den von ihm aufgestellten und von uns oben zitierten drei Bedingungen genügen und folgende grundlegende Aussage gemeinsam haben: "Jahwe hat vor aller Zeit bzw. in der Urzeit bestimmte Taten vollbracht." (122) Das entscheidende Problem ergibt sich erst in der hermeneutischen Schlußfolgerung, daß der Begriff "Mythos" bei atl. Texten "künftig in der hier vorgeschlagenen Weise" verwendet werden

solle (123). Petersen muß sich fragen lassen, ob er mit einer solchen reduktionistischen Verwendung des Mythosbegriffs nicht mehr Probleme heraufbeschwört als löst (124). Der weithin gelungene Nachweis der Gemeinsamkeiten der angegebenen Texte läßt ja noch keineswegs den Schluß zu, daß nur sie mythisch genannt werden könnten. Was macht man z.B. mit Aussagen, deren Gegenstand auch ein Handeln Gottes jenseits unserer geschichtlichen Zeit ist, dieses Jenseits aber in der Zukunft angesetzt wird (vgl. im AT z.B. Jes 25,8; Dan 12,2f und von den vielen ntl. Belegen nur Apk 21)? Auch hier trifft doch zu, daß es Geschehnisse sind, die von Gott gewirkt werden und jenseits unserer Zeit liegen, wenngleich die Jenseitigkeit futurischer Art ist (125).

Ein weiterer Gesichtspunkt kommt hinzu: Sollte sich das Mythosverständnis von Petersen tatsächlich in der atl. Wissenschaft durchsetzen, dann würde sich diese an diesem Punkte von den anderen Fächern der Theologie isolieren. Daß von hier aus z.B. schwerlich noch eine Beziehung zu der - wenn auch inzwischen abgeebbten - Entmythologisierungsdebatte hergestellt werden kann, bedarf keiner weiteren Begründung. Und daß eine solche Einengung des Mythosbegriffs auch dort hinderlich ist, wo angesichts der Grundlagenkrise neuzeitlicher Wissenschaft einschließlich ihrer ethischen Folgen eine neue Reflexion über unser Verständnis von "Wahrheit" angebracht ist, scheint mir ebenfalls die Gefahr zu sein.

Ich sehe von daher die Aufgabe, zu einem Verständnis von Mythos vorzustoßen, das zu einem interdisziplinären Gespräch fähig ist - ohne freilich alles und jedes zu umgreifen (126) und somit seine Aussagekraft überhaupt einzubüßen. Da diese Positionsbestimmung in exkursartigem Rahmen erfolgt, sehe ich mich allerdings nicht in der Lage, die hier an sich nötige Auseinandersetzung mit einschlägiger Fachliteratur zu führen.

Die für mich entscheidende Überlegung ist, ob mythische Rede als solche in ihren ganz verschiedenen geistes- bzw. religionsgeschichtlichen Ausformungen nicht zu nächst(!) dadurch einheitlich qualifiziert werden kann, daß sie von den Ursachen, den grundlegenden Daseinsbedingungen, den jetzigen Relationen vorfindlicher Wirklichkeit und der Zukunftserwartung in personalen Kategorien spricht. Dies ist etwas anderes als unsere analytische, abstrahierende und definitivische Denkweise. Ob man beides in Gegensatz zueinander bringt oder komplementär versteht oder auch auf dialogischer Basis eine Annäherung sucht, kann hier wiederum nicht näher beachtet werden. Ich stelle die Erörterung darüber - nicht leichten Herzens - hinten und möchte statt dessen das Problem im Dialog mit einem Religionspsychologen (Sundén) und einem Systematiker (Gollwitzer) in einer grundsätzlichen Weise zuspitzen.

Sundén schreibt: "Es wird für immer mehr Menschen immer deutlicher, daß der Kosmos, den die Naturwissenschaften als einen Komplex unpersönlicher Ereignisse, ja als eine riesige Maschinerie und ein gewaltiges Kraftfeld ansehen, grundsätzlich auch als Person erlebt werden kann, die bestimmte Absichten mit dem Menschen und seinem Leben hat." (127) Von einem anderen Fragehorizont aus kommt Gollwitzer zu ähnlichen Überlegungen. Er erörtert die "Frage nach dem Wofür", die "das Ganze meiner Existenz (umfaßt)" und stellt dabei fest: "Soll das Wofür eine genügende Antwort finden, dann muß diese auf Partizipation an einem Sein verweisen, das einesteils nicht untermenschlich ist, sondern mindestens menschlich, d.h. zu dem ich in menschlicher Kommunikation stehen, das ich lieben und von dem ich geliebt werden kann ... Zum andern muß es sich um Partizipation an einem Sein handeln, das mich überdauert ..." (128)

Stimmt man diesen Ausführungen zu, dann könnte man sagen: Dem Menschen ist eine letzte Daseinsvergewisserung nur dann

gegeben, wenn sein personales Erleben nicht im zwischenmenschlichen Bereich aufgeht. In Anbetracht dessen wäre unsere oben dargestellte Überlegung nochmals aufzugreifen: Geht es mythischer Rede ureigentümlich nicht darum, vorfindliche Wirklichkeit personal strukturiert zu sehen? Das kann auf ganz unterschiedliche Weise geschehen: Die Welt kann als das Ergebnis eines Götterkampfes aufgefaßt werden. Ein verlorenener Krieg kann als die Strafe Gottes gedeutet werden. Der Einzelne kann sein Wohlergehen als Wohltat Gottes verstehen. Der Blick auf die Zukunft kann in Form der Erwartung auf das Kommen des Erlösers geschehen usw. Mythische Rede wäre also dann gegeben, wenn über den zwischenmenschlichen Bereich hinaus in personalen Kategorien gesprochen wird und dabei der Bezugspunkt ein "über"menschliches Gegenüber ist. Mythische Rede kann sich dann auch zu einem mythologischen System - also zu einem "Mythos" im engeren Sinn - verdichten, was dann der Fall ist, wenn ein Denken in solchen Relationen sich verfestigt hat und in ein System gebracht wird.

Wenn wir in dieser Weise von mythischem Denken reden, dann kann es m.E. nicht verwehrt sein, hinsichtlich der Geschichte Gottes mit seiner Welt, wie sie die Bibel bezeugt, auch von "mythisch" zu sprechen: Biblische Rede ist dort, wo Gott mit seiner Welt und die Welt mit Gott in Beziehung gesehen wird, mythische Rede. Bei dieser Feststellung allein kann es freilich nicht bleiben. Unsere Ausführungen könnten bis jetzt dahingehend mißverstanden werden, daß es uns auf eine Unterordnung biblischer Rede unter allgemein mythische Rede ankomme. Wäre dem so, dann könnte nur noch unter großen Vorbehalten von einem besonderen Handeln Jahwes an Israel geredet werden. Das ist aber nicht unsere Sicht der Dinge. Wir müssen also fragen: Wenn die Bibel wie andere Zeugnisse der Religionsgeschichte nach unserem Verständnis nicht nur am Rand, sondern in ihrem Kern mythische Rede enthält (129) - wie ist es dann möglich, die biblische Rede von Gott nicht

einem mythischen Redemuster unterzuordnen, sondern auch hier das Allgemeine (mythische Rede) vom Besonderen her (biblische Gottesoffenbarung) zu verstehen?

K.Barth hat gerade in dem Paragraphen seiner Dogmatik, wo er in einer besonders scharfen Weise Gottes Offenbarung und menschliche Religion gegenübergestellt hat (130), eine sehr bemerkenswerte Ausführung gemacht: "Gott ist in seiner Offenbarung tatsächlich eingegangen in eine Sphäre, in der seine Wirklichkeit und Möglichkeit umgeben ist von einem Meer von mehr oder weniger genauen, aber jedenfalls grundsätzlich als solche nicht zu verkennenden Parallelen und Analogien in menschlichen Wirklichkeiten und Möglichkeiten ... Indem Gott sich offenbart, verbirgt sich [sic!] das göttlich Besondere in einem menschlich Allgemeinen ..." (131) Das heißt für unser Problem doch schlichtweg, daß die äußere Gestalt, in der der biblische Gott in seiner Offenbarung sich uns zuwendet, zunächst einmal keine grundsätz-lich esoterischen Züge aufweist, auch wenn wir dann in unseren weiteren Überlegungen zu ganz wesentlichen Scheidungen kommen müssen. Von der Perspektive allgemeiner Religiosität kommen wir solange nicht weg, solange wir bei einem distanzierten Sichten, Abwägen und Vergleichen bleiben. So ist also die Frage, ob die mythische Rede der Bibel im Vergleich zu sonstigem mythischen Reden gleich wahr, etwas mehr (oder auch weniger) wahr sei oder ob sie die alles entscheidende Wahrheit enthülle, nicht a priori zu stellen, da sie ihre Beantwortung erst im Vollzug der Begegnung mit dem biblischen Gott findet. Und da gilt es nun, sich dessen Anspruch auszusetzen, daß nur er es ist, der über Anfang, Gegenwart und Zukunft der Welt bestimmt; daß nur er es ist, der sagen kann, wie es um diese Welt bestellt ist (132). In diesem Horizont wäre die biblische mythische Rede als die wahre anzuerkennen. Der Grund solcher Anerkenntnis kann nur darin bestehen - ich sage es ganz pointiert -, daß nicht die Spitze der Pyramide das mythische Welterleben als solches

ist, zu dem dann der biblische Gottesglaube in Beziehung zu setzen wäre, sondern daß umgekehrt der Gott der Bibel in seiner Offenbarung mythische Rede in ihr Recht setzt. Solches von menschlicher Seite her anzuerkennen heißt freilich, sich in einen "Glaubenszirkel" hineinzugeben. Dies scheint mir aber unumgänglich zu sein.

Innerhalb eines solchen Glaubenszirkels ist es nun auch in gleicher Weise möglich und nötig, die Wahrheit biblischer mythischer Rede inhaltlich zu entfalten. Das halte ich für die Hauptaufgabe jeglicher Schriftauslegung - gerade auch, wenn sie sich aus guten Gründen der historisch-kritischen Methode bedient. Wir können an dieser Stelle die Wahrheit biblischer mythischer Rede nur in kurzen Umrissen entfalten. Stimmt unsere geäußerte Annahme, daß mythisches Denken allgemein die Relationen unserer Wirklichkeit in personale Kategorien faßt, dann könnte dieser Deuteansatz biblisch-theologisch folgendes implizieren:

- Mythische Rede in der Bibel nimmt es voll ernst, daß Gott als Grund und Ziel allen Lebens seiner Geschöpfungswelt personal begegnet und so nicht ein abstraktes Seinsprinzip darstellt.
- Mythische Rede in der Bibel nimmt es voll ernst, daß der seiner Geschöpfungswelt personal begegnende Gott sich dem direkten Zugriff seitens des Geschöpfes entzieht. Von ihm darf man sich kein Bild machen (etwas anderes ist es, wenn er sich dann in Jesus Christus selbst sichtbar macht; vgl. Joh 12,45).
- Damit hängt zusammen, daß mythische Rede in der Bibel sich auch keine Brücke zwischen Gott und seinem Geschöpf in der Weise vorstellen kann, daß man Gott und Welt durch eine enge Zusammenschau von Theogonie und Kosmogonie miteinander in Verbindung bringt.

- Positiv ausgedrückt bedeutet dies: Der Gott der Bibel ist der gegenüber seiner Geschöpfungswelt absolut Freie. Wenn er sich gleichwohl seines Geschöpfes annimmt, dann geschieht das nicht aufgrund eines Seinszusammenhanges, durch den er mit seiner Geschöpfungswelt verbunden wäre (summum ens), sondern allein deshalb, weil seine Freiheit keine beliebige ist, sondern weil er seine Freiheit auf Partnerschaft hin angelegt hat und will, daß diese Partnerschaft tatsächlich Gestalt annimmt.
- Als Partner erscheint in erster Linie der Mensch. Mit ihm tritt Gott in Beziehung dadurch, daß er ihn zu seinem Ebenbild macht (Gen 1,27), ihn zum Herrn über seine Schöpfung bestellt (Gen 1,28; Ps 8,7-9), ihn zur Verantwortung ruft (Gen 3,13; 4,10), eine besondere Geschichte mit ihm anfängt (Gen 12,1-3), diese in dem wahren Menschen Jesus Christus zur Fülle bringt (Joh 1,14.16; Hebr 1,1f) und schließlich auch einen Ausblick auf die vollendete Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen gewährt (Apg 21,3).
- Die personale Relation zwischen Gott und Mensch tritt in der Bibel in besonders deutlicher Weise hervor. Das heißt aber nicht, daß sie eine exklusive wäre. Vielmehr sind auch die außermenschlichen Geschöpfe in eine personale Relation mit ihrem Schöpfer hineingenommen. Darauf deuten nicht wenige Belege hin (z.B. Jes 44,23; Ps 19,1-7; 89,6; 96,11-13; 97,1.6; 148,3-10; Röm 8,19-22) (133).

Zusammenfassend ließe sich also sagen: Der Gott der Bibel ist mythischer Rede nicht unterworfen (sowenig diese per se wahr sein kann). Er setzt sie vielmehr in seiner Offenbarung dadurch ins Recht, daß er seiner Geschöpfungswelt zugleich als der Freie und als der personal sich Bindende entgegentritt, wobei beide Aspekte - Freiheit und Bindung - untrennbar zusammengehören. Gott ist nicht als freies Subjekt im Sinn

radikaler Autonomie zu denken, er ist vielmehr der in seiner Bindung Freie. Diese Bindung hinwiederum ist keine beliebige, sondern hat Bestand, weil sie - selbst im Gericht - mit Liebe gepaart ist. Zu dieser Bindung kann Gott nicht verpflichtet werden; er hat sich aber - vor allem im Verlauf seiner besonderen Geschichte mit Israel und mit (bzw. in) Christus - selber dazu verpflichtet, so wie er andererseits von daher die Menschen in Pflicht nimmt (134).

4. Die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln in ihrem Aussagezusammenhang

Nach einer allgemeinen Untersuchung und Klassifizierung der Schöpfungsterminologie bei Deuterocesaja (Abschn.III.1) haben wir in Abschn.III.2 u.a. untersucht, welche Funktion die Rede von der Erschaffung Israels bei Deuterocesaja hat. Von da aus konnten wir dann eine terminologische Klärung des Begriffes "Schöpfung" vornehmen (Abschn.III.3), wobei wir bereits - und dann vollends in den Exkursen - einen Blick über Deuterocesaja hinaus geworfen haben. Nun ist ja unsere Fragestellung die, welche Funktion die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln im Hinblick auf sein besonderes Handeln an Israel hat. Die einschlägigen Texte gilt es nun durchzugehen, wobei wir nach unseren bisherigen Überlegungen von folgender Basis ausgehen können:

- Unter "Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln" verstehen wir das, was wir in Abschn.III.3 zum Begriff "Schöpfung" ausgeführt haben. Weshalb wir lieber von "weltweitem Schöpfungshandeln" als von "Schöpfung" sprechen, wurde am Ende des genannten Abschnitts begründet.
- In das weltweite Schöpfungshandeln einbezogen ist die Erschaffung der Menschheit insgesamt. Die Rede davon ist konsequent zu unterscheiden von den Vorstellungen der

Erschaffung des je einzelnen Menschen und der Erschaffung Israels, welche ihrerseits jeweils für sich zu sehen sind.

- Unsere Differenzierung zwischen Jahwes schöpferischem Handeln als umfassender Kategorie und seinem weltweiten Schöpfungshandeln ("Schöpfung" im eigentlichen Sinn) als Teilaspekt desselben erlaubt es uns, die schöpferische Komponente des besonderen Handelns Jahwes an Israel zu sehen, ohne alles nivellierend dem Schöpfungsbegriff zu subsumieren.

Wenn wir nun die Belege, die von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln reden, in ihren Aussagezusammenhängen untersuchen, dann stellt sich die Frage nach der Abgrenzung der jeweiligen Texteinheiten. Während L.Köhler bei Jes 40-55 noch von 70 voneinander unabhängigen Einheiten ausgeht (135), faßt Y.Gitays Untersuchung Jes 40-48 (Kap.49-55 bleiben außer Betracht) in 10 Einheiten zusammen (136). Die Kommentare kommen meist zu einer etwas ausgeglicheneren Lösung; gleichwohl sind auch hier deutliche Unterschiede sichtbar. Die jeweilige Problemlösung hängt zumeist davon ab, in welcher Weise kompositions-, redaktions- und gattungskritische Gesichtspunkte einander zugeordnet werden. Nicht unerheblich ist hier auch die Frage, ob die Verkündigung Deuterojesajas eine mündliche Phase durchlaufen hat oder von Anfang an nur in schriftlicher Form vorlag (137). Wir können diesen hier genannten Fragestellungen nicht im einzelnen nachgehen, wohl aber deutlich machen, von welchen Kriterien wir ausgehen: Wir versuchen eine Ausgrenzung von Einheiten aus dem Kontext in der Weise, daß sie noch einen für sich stringenten Aussagezusammenhang ergeben. Die größeren Zusammenhänge interessieren uns nur dann, wenn ihre Berücksichtigung im Blick auf die Funktion der von uns zu untersuchenden Schöpfungsaussagen von Bedeutung ist. Meine diesbezügliche Zurückhaltung ist auch dadurch bedingt, daß es bisher nicht gelungen ist, auf dem kompositions- und

redaktionskritischen Feld bei Jes 40-55 wenigstens annäherungsweise zu einem Konsens zu gelangen (138).

a) 40,12-17

- (12) Wer mißt (139) mit seiner hohlen Hand die Wasser des Meeres (140) und bestimmt (141) die Himmel mit der Spanne und erfaßt im Dreimaß den Staub der Erde (142) und wägt mit der Waage die Berge und die Hügel mit Waagschalen?
- (13) Wer bestimmt den Geist Jahwes und unterweist ihn als sein Ratgeber?
- (14) Mit wem berät er sich, daß er ihm Einsicht gebe und ihn belehre über den Weg des Rechts und ihm Wissen beibringe und den Weg der Einsicht ihm kundmache?
- (15) Siehe, Völker sind wie ein Tropfen am Einer, wie Staub auf Waagschalen gelten sie; siehe, Inseln wiegen (143) wie ein Stäubchen.
- (16) Der Libanon hat zu wenig zum Brennen, sein Wild reicht nicht zum Brandopfer.
- (17) Alle Völker sind wie ein Nichts vor ihm, als von Nichts und Nichtigkeit gelten sie ihm.

Während es in V.11 um das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk geht, beginnt mit der Frage in V.12 ein neues Thema. Unabhängig von dem noch zu erörternden Problem, ob man V.12-31 als eine geschlossene Komposition zu betrachten hat, leitet auch V.18 einen neuen Sinnabschnitt ein: Die Frage nach der Vergleichbarkeit bzw. Unvergleichlichkeit Gottes (V.18) wird im Nachfolgenden einer Beantwortung zugeführt.

Einigermaßen kompliziert ist die Frage, worauf die Aussagen von V.12-14 eigentlich hinauswollen. Soll die Antwort auf die Fragen in V.12 lauten, daß niemand das alles könne (so

Volz, Westermann, McKenzie, Elliger u.a.) - oder daß Jahwe das alles täte (so Kittel, Duham, Fohrer, North u.a.)? Im ersteren Fall wäre dann der Sinn von V.12-14: Weil niemand (kein Mensch also) das in V.12 Erfragte zu tun vermag, ist auch niemand in der Lage, das wohl noch Unmögliche zu leisten, nämlich Ratgeber und Unterweiser Jahwes zu sein. Auf diese Weise wäre Jahwes Größe herausgestellt und die Aussage in V.15 und 17 vorbereitet. Dieser an sich möglichen Deutung steht nun aber eine Beobachtung entgegen: In all den anderen "Wer-Fragen" bei Deuterijosaja, in denen es auch um Jahwes Größe geht, wird diese nicht im Kontrast zum menschlichen Vermögen bzw. Unvermögen dargelegt (144); es wird vielmehr betont: Jahwe ist es, der so groß ist, so handelt etc., niemand anders - vor allem die Götter Babylonien nicht (vgl. 40,18.25; 41,2.4.26; 42,24; 44,7; 45,21; 46,5; 48,14). Wenn dem so ist, dann wird man auch hier davon ausgehen können, daß Jahwes Gottsein in Kontrast zu den Göttern gesetzt werden soll.

Nun finden wir in babylonischen Texten tatsächlich genügend Belege, die zu den Aussagen in V.12-14 in Beziehung gesetzt werden können. F.Stummer führt den Hymnus DT 109 an, wo Marduk "Durchschreiter des Himmels, Aufschütter der Erde, Abmesser der Wasser des Meeres" genannt wird (145). Ob man mit Stummer Jes 40,12 direkt von diesem Text ableiten kann in dem Sinn, daß Deuterijosaja eine bewußte Steigerung der Aussagen in bezug auf Jahwe vornehme, erscheint mir fraglich. Zumindest aber wird man sagen können: Es hat im babylonischen Raum Vorstellungen gegeben, auf die sich Deuterijosaja in der Weise beziehen konnte, daß er das, was dort von bestimmten Göttern ausgesagt wurde, in bewußter Antithese für Jahwe reklamierte. Das zeigt auch ein Hymnus an Schamasch, wo dieser "die Erde wie eine Waage in der Mitte des Himmels hält." (146) Weiterhin wird im Ritual des Neujahrsfestes von Marduk gesagt: "Der den Himmel bindet(?), die Erde aufschüttet, das Wasser des Meeres mißt, Pflanzun-

gen schafft ..." (147)

Zu V.13f finden sich insbesondere im Enūma eliš beachtenswerte Parallelen. Deuterijosaja will aussagen: Niemand bestimmt Jahwes "Geist" (148), er braucht keinen Ratgeber etc. Genau dies ist aber bei den Göttern Babyloniens der Fall. Ich nenne nur die m.E. auffälligsten Belege (149):

- "Mummu entgegnete, Apsû zu beraten ..." (I,47).
- "Alles, was sie in ihrer Versammlung geplant hatten ..." (I,55).
- "Als die Götter, seine Väter, Bels Geschicke bestimmt hatten, ließen sie ihn einen Weg des Heils und der Erhöhung als Straße einschlagen." (IV,33f) (150).

Ähnliche Aussagen wie in den drei angeführten Belegen finden sich weiterhin in I,152; II,98; II,125-129.

Versteht man V.12-14 in diesen Zusammenhängen, dann unterstreicht Deuterijosaja hier in Auseinandersetzung mit babylonischer Mythologie Jahwes Größe in einer doppelten Weise:

- Jahwe (nicht Marduk oder wer auch immer) ist Schöpfer (und Herr) grundlegender Daseinsgegebenheiten (Wasser des Meeres, Himmel etc.) (151) (V.12).
- Jahwe ist den babylonischen Göttern dadurch überlegen, daß nicht über ihn verfügt wird, was er zu tun habe, er keines Rates und keiner Unterweisung bedarf. Er ist nicht mit anderen Göttern in ein Relationensystem eingebunden, sondern bestimmt und handelt ausschließlich in eigener Machtvollkommenheit (V.13f). Freilich erfolgen all diese Aussagen nicht in direkter Weise, die Fragen zielen aber darauf hin. Deuterijosajas Zuhörer dürften viel unmittelbarer gemerkt haben, auf was er hinaus will, als wir es heute tun können.

Bevor wir nun das Verhältnis der Aussagen V.12-14 zu V.15-17

bedenken, sind zunächst einige weitere Erwägungen zu V.12-14 selbst nötig. Unsere bisherigen Überlegungen zeigen an, daß die Fragen in V.12-14 nicht rein rhetorischer Natur sind, sondern argumentativen Charakter haben. Von daher legt es sich nahe, die ganze Texteinheit V.12-17 als ein Disputationswort zu bestimmen. Das Problem ist nur - und hier knüpfe ich an das an, was in Abschn.III.2 gegen die v.Waldowsche Rekonstruktion der Disputationsworte vorzubringen war -: Können die argumentativen Fragen in V.12-14 eine unanfechtbare Disputationsbasis für die nachfolgenden Ausführungen liefern (152)? Für V.12 kann man das m.E. nicht sagen: Das, was hier indirekt von Jahwe ausgesagt wird, reklamiert ja die babylonische Theologie gerade für Marduk! Somit ist die dahinter stehende Konfrontation zwischen Jahwe (dem Gott des unterlegenen Israel!) und Marduk (der wichtigsten Gottheit der Sieger!) für sich gesehen kaum überzeugend. Es kann so die Schöpfungsaussage in V.12 erst von V.13f her glaubwürdig werden - allerdings auch wieder nur unter einer Voraussetzung: Die Tatsache, daß Jahwe in eigener Machtvollkommenheit handelt und nicht als Glied einer himmlischen Ratsversammlung, muß von den Exulanten zunächst einmal als Kriterium seiner Überlegenheit anerkannt werden. Soll das "Argument", das nicht per se evident sein kann, Zustimmung finden, dann setzt dies zweierlei voraus:

- Bei den exilischen Adressaten Deuterojesajas müssen noch vorexilische theologische Impulse wirksam gewesen sein, die als Ansätze zum "Monotheismus" verstanden werden können (153).
- Die Adressaten Deuterojesajas - wir reden hier etwas vereinfachend von ihnen als einer einheitlichen Größe - müßten in der Weise zu charakterisieren sein, daß sie zwar in ihrem Glauben an Jahwe erschüttert worden sind, gleichwohl aber gern weiterhin glauben "möchten", ihr Angefochtensein also noch nicht zu einer völligen Distanz Jahwe gegenüber abgesunken ist. Tatsächlich wird man eher von einer Stimmung besorgten Zweifelns ausgehen können. Der

seelsorgerliche Ton, wie er in den Heilsorakeln anklingt, scheint mir so am besten erklärbar (vgl. z.B. 43,1-7). Nur wenn diese Charakterisierung stimmt, kann man annehmen, daß die Exulanten Deuterojesajas Hinweis auf Jahwes in eigener Machtvollkommenheit sich vollziehendes Handeln als Kriterium seines wahrhaften Gottseins im Gegenüber zu den babylonischen Göttern anerkennen konnten. Unsere Denkprämisse, daß "Monotheismus" höher zu bewerten sei als "Polytheismus", darf man nicht ohne weiteres in die damalige Zeit hineinprojizieren.

Es scheint mir bei alledem deutlich zu sein, daß man von einer quasi unanfechtbaren Disputationsbasis bei V.12-14 nicht reden kann. Die indirekt zu erschließenden Aussagen in V.12 sind aus sich heraus überhaupt nicht evident, sondern bedürfen der Stütze durch V.13f; aber auch die dortigen Aussagen ergeben kein selbstverständliches Kriterium für Jahwes Überlegenheit in der Diskussion mit den Exulanten in ihrer Anfechtung. Deuterojesaja bezieht sich nicht einfach auf selbstverständliche Glaubensinhalte, sondern will durch seine Fragen die Hörer in einen Glaubenszirkel hineinnehmen. Nur wenn sie sich dieses gefallen lassen, bekommen für sie auch die Aussagen in V.15-17 Gewicht, die zunächst ähnlich allgemein klingen wie die Fragen in V.12-14, genau gesehen jedoch sehr konkret in die Situation der Exulanten hinein-sprechen und auf ihre Bekümmernisse eingehen.

V.15 und 17 machen eine deutliche Aussage: Angesichts der Größe Jahwes sind die Völker so bedeutungslos, daß ihnen gleichsam - so V.15 sehr wörtlich - keine Wichtigkeit zukommt. Die Beziehung zwischen V.12 und V.15 liegt auf der Hand: Die Berge werden von Jahwe mit der Waage und die Hügel mit Waagschalen gewogen, der Staub der Erde wird im Dreimaß erfaßt. So klein sind also schon grundlegende geschöpfliche Gegebenheiten; viel kleiner aber sind die Völker! Sie werden nicht mehr im Dreimaß erfaßt, sondern sind "wie ein Tropfen

am Einer". Wägen kann man sie eigentlich nicht mehr; "wie Staub auf Waagschalen", "wie ein Stäubchen" gelten bzw. wiegen sie (154). Und da kann die Fortführung in V.17 gar nicht ausbleiben: Alle Völker sind vor Jahwe "wie ein Nichts".

Aus diesem Aussagezusammenhang fällt V.16 heraus. Geht es in V.15 und 17 um die Bedeutungslosigkeit der Völker vor Jahwe, so wird in V.16 nochmals eine Konfrontation mit den babylonischen Gottheiten unternommen. Stummer (155) zieht den Mardukhymnus IV R 20 Nr. 1 heran, wo davon die Rede ist, daß Wild in Massen geschlachtet wurde. Eine Bezugnahme in V.16 auf solche Opferpraktiken ist schon deshalb anzunehmen, weil die Israeliten selbst kein Wild opferten. Die Aussage wäre somit folgende: Jahwe ist - anders als die babylonischen Götter - so groß, daß das Holz und das Wild des ganzen Libanon nicht ausreichen würden, um ihm ein angemessenes Opfer zu bringen. Dieser Gedanke, den man von V.12-14 her gesehen an sich gut mit Deuterocesaja in Verbindung bringen kann, stört offenkundig den Gedankenduktus von V.15 und 17. Es wäre so mit Elliger anzunehmen, daß das Wort selbst von Deuterocesaja stammen kann, dem jetzigen Aussageduktus aber fremd ist (156).

Wenn man so V.16 einmal unberücksichtigt läßt, dann ergibt sich für die Einheit V.12-17 folgendes Aussagegefälle: In V.12-14 wird als "Disputationsbasis" die Voraussetzung für die Aussagen in V.15 und 17 geschaffen. Wenn Jahwe diese Größe und Machtvollkommenheit besitzt (V.12-14), dann sind tatsächlich die Völker vor ihm verschwindend klein. Auf diese letztere Aussage kommt es an: Israel erfährt im Augenblick ja gerade das Gegenteil, nämlich die beeindruckende Macht der Völkerwelt in Gestalt des babylonischen Großreichs und demgegenüber Jahwes Ohnmacht. Gegen diesen Augenschein möchte Deuterocesaja das Auge des Glaubens schärfen. Um das zu erreichen, führt er seine Zuhörer über

die Fragen in V.12-14 hinaus zu den sich daraus ergebenden konstatierenden Aussagen in V.15 und 17. Diese enthalten die eigentlich wichtige Botschaft: Vor Jahwe sind alle Völker "wie ein Nichts".

Wir fassen zusammen:

1. Deuterijosaja bringt in V.12 Jahwes Schöpfersein argumentativ ein.
2. Dieses "Argument" kann aber erst im Zusammenhang mit V.13f überzeugen, wo es um Jahwes Machtvollkommenheit und somit um sein Gottsein schlechthin im Kontrast zu den gegenseitig voneinander abhängigen Göttern geht.
3. Da die "Argumente" in V.13f auch wieder nicht ganz selbstverständliche Überzeugungskraft haben können, kann selbst von V.13f her die Rede von Jahwes Schöpfersein keine dem Zweifel enthobene Stütze bekommen.
4. Wenn(!) sich die Zuhörer mit den Fragen in V.12-14 in einen "Glaubenszirkel" hineinnehmen lassen, bekommt auch die Botschaft in V.15 und 17 für sie Gewicht.

b) 40,18-24

- (18) Und mit wem wollt ihr Gott vergleichen,
welch Gleiches (157) ihm zuordnen?
- (19) Das Bild gießt der Handwerker,
und der Feinschmied beschlägt es mit Gold,
Kettchen von Silber legt er ein (158).
- (20) Der (159)
Holz, das nicht morsch wird, wählt er aus.
Einen kundigen Handwerker sucht er sich,
zu schaffen ein Bild, das nicht wackelt.
- (21) Wißt ihr nicht, hört ihr nicht?
Ist's euch nicht verkündet von Anfang an?
Wißt ihr nicht Bescheid über die Grundfesten (160) der
Erde?

- (22) Der thront über dem Kreis (161) der Erde -
ihre Bewohner sind wie Heuschrecken;
der ausspannt wie einen Flor die Himmel -
er breitet sie aus wie ein Zelt zum Wohnen;
- (23) der die Fürsten zu Nichts macht -
die Richter der Erde macht er wie wesenlos:
- (24) Kaum sind sie gepflanzt, kaum sind sie gesät,
kaum wurzelt in der Erde ihr Reis -
da bläst er sie an, und sie verdorren,
der Sturmwind trägt sie fort wie Stoppeln.

Bei der Frage nach der Abgrenzung muß zunächst einmal - nach der Exegese von V.12-17 fällt das nun leichter - ein Blick auf V.12-31 insgesamt geworfen werden. Westermann (162), Preuß (163) und Gitay (164) fassen das ganze Stück als eine Einheit auf, die sich freilich auch für sie in Unterabschnitte gliedern läßt. Westermann faßt in seinem Kommentar seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen: "40,12-31 ist eine Komposition aus vier Bestreitungen (Disputationsworten), von denen aber nur die letzte, V.27-31, die eigentlich gemeinte Bestreitung (V.27) enthält; die ersten drei haben vorbereitenden Charakter." (165) Gewiß wird auf eine gegnerische Position direkt nur in V.27 angespielt. Bereits unsere Analyse von V.12-17 hat aber erkennen lassen, daß Deuterijosaja auch dort auf die Situation und Meinung seiner Gesprächspartner - wenn auch indirekt - Bezug nimmt, indem er einem (falschen) Respekt der Exulanten vor den Völkermächten in der Weise wehrt, daß er deren Kleinheit gegenüber der Größe Jahwes betont. Es kann also die Einheit V.12-17 auch völlig aus sich heraus verstanden werden. Außerdem: Wenn die eigentliche Bestreitung erst in V.27 kommen sollte, wäre dann der Anlauf hierzu in V.12-26 nicht etwas sehr lange und gewunden? Es scheint mir somit angemessen, stärker die Selbstständigkeit der einzelnen Einheiten innerhalb V.12-31 zu betonen. Daß in einem redaktionellen Prozeß diese Einheiten nicht zufällig hintereinander zu stehen kamen, scheint mir

infolge der Ähnlichkeit ihrer Aussage (vgl. Abschn.III.4.d) ebenfalls klar zu sein.

Wie können nun die Einheiten voneinander abgegrenzt werden? Meist ist man sich einig darin, daß nach V.17 eine gewisse Zäsur zu erkennen ist; ansonsten weichen die Positionen voneinander ab (166). Wir begründen nun unsere Abgrenzung (12-17/18-24/25-31) folgendermaßen:

- V.25f können nicht als Einheit für sich gesehen werden, da dann einem Disputationswort die Schlußfolgerung fehlen würde.
- V.25f zu 18-24 hinzuzunehmen, überzeugt gattungskritisch ebenfalls nicht. Für Elliger stellt V.26 die Schlußfolgerung dar, während V.22 in seiner Sicht zu den "Grundlagen des Gottesglaubens" gehört. Ist aber in beiden Versen der Inhalt nicht doch sehr vergleichbar? Beide Male geht es ja um Jahwes Schöpfermacht. V.26 könnte so als "Disputationsbasis" bereits zur nächsten Einheit gerechnet werden.
- V.25 wäre zu V.26-31 zu ziehen, da V.24 mit der Hinleitung in V.23 als Schlußfolgerung des Disputationswortes ausreicht, V.25 hingegen als Frage gut die nachfolgende Einheit einleiten kann.
- V.25-31 sind als eine in sich geschlossene Einheit mit einem sinnvollen Aufbau gut denkbar (vgl. Abschn.III.4.c). Es ergeben sich für uns auf diese Weise die drei Abschnitte 12-17/18-24/25-31. Jedes Disputationswort wird mit einer Frage eingeleitet, an deren Anfang *מִי* bzw. *אֵל-מִי* steht.

Für den Aussagezusammenhang ist es nun wichtig, wie V.19f anzusehen sind. Elliger sieht mit vielen anderen hier einen Zusatz, der - so Elliger - deshalb erfolgt sei, weil man *מִי* in V.18 "als Konkretum" mißverstanden und so V.18b als Frage aufgefaßt habe, welches Bild man sich von Jahwe machen könne. Daß darauf in der Tat V.18 nicht zielt, ist richtig (vgl. unsere Übersetzung mit der entsprechenden Begründung).

Dem Schluß allerdings, daß V.19f ein Zusatz wäre, der V.18b mißverstanden habe, vermag ich gleichwohl nicht zu folgen. Im Gegenteil scheint es sich mir in V.18-24 um ein konsequentes Aussagegefälle zu handeln (167).

Ob Jahwe Gleiches zugeordnet werden könne, fragt V.18. Da nun m.E. diese Frage nicht einfach in der Weise rhetorischer Natur ist, daß darauf nur einmütig geantwortet werden kann, Jahwe - um ihn handelt es sich ja, auch wenn allgemein von "Gott" die Rede ist - sei in der Tat unvergleichbar, muß zunächst einmal ein Blick auf die dem Jahweglauben konkurrierende babylonische Religiosität geworfen werden. Dies geschieht in V.19f, wo die Götterbildherstellung das Thema ist (168). Nach dieser Abgrenzung negativer Art kann nun in V.21a Deuterijosaja darauf verweisen, daß seine Adressaten keine Unwissenden sind, sondern in einer Verkündigungsstradition stehen (169): Das Wissen, das sie eigentlich haben sollten, steht mit einem Hören und einem Mitteilen in Zusammenhang. Worauf bezieht sich beides? Das macht zunächst V.21b deutlich. Es geht hier um grundlegende, den Bestand der vorfindlichen Wirklichkeit sichernde Gegebenheiten, um die "Grundfesten" der Erde. Nachdem diese sich keiner anderen Gottheit als Jahwe verdanken können - dies ist ein Implikat der Aussage von V.19f -, kann der Blick in V.22 auf den Schöpfer selbst gerichtet werden: Dieser thront (170) über der äußersten Grenzlinie, dem "Kreis" der Erde. Angesichts seiner Größe sind die Bewohner der Erde "wie Heuschrecken" - und doch ist diese Größe nicht so zu denken, daß Jahwe seinem Geschöpf feindselig gegenüberstehen würde: V.22b redet davon, daß der Schöpfer "wie einen Flor" die Himmel ausspanne (171), sie ausbreite "wie ein Zelt zum Wohnen[!]" . Dieser so freundlich klingenden Aussage gegenüber scheint nun V.23 einen ganz anderen Ton anzuschlagen, indem dort auf ein zerstörerisches Handeln Jahwes hingewiesen wird. Wichtig ist nun aber zu sehen, wem es gilt: den Fürsten und Richtern der Erde (172)! Mit diesen waren die

Exulanten in ihrer Machtlosigkeit gewiß nicht zu identifizieren. Ganz im Gegenteil dürfte damit auf die Mächte angespielt werden, die - anders als die Exulanten - das Sagen haben und denen ihre Grenze unerbittlich dadurch aufgezeigt wird, daß sie in Relation zu Jahwes Größe gebracht werden.

V.19-22 kann man als die "Disputationsbasis" des Disputationswortes ansehen. Was hier angesprochen wird, ist die Voraussetzung für das, was in V.24 zur Sprache kommt. Unanfechtbar kann diese Voraussetzung in den Augen der Exulanten wohl nicht sein. Einverstanden kann damit nur jemand sein, der sich in die Verkündigungsstradition hineinnehmen läßt (V.21), und diese ist nur dann glaubwürdig, wenn man sich den Lockungen der babylonischen Religiosität dadurch entzieht, daß man sich stets die Art der Götterbildherstellung bewußt macht (V.19f).

V.23 nimmt gegenüber der Disputationsbasis (V.19-22) und der Schlußfolgerung (V.24) eine Zwischenstellung ein. Der Stil ist dem von V.22 ganz ähnlich (Partizip in der ersten Vershälfte, finite Verbform in der zweiten). Außerdem paßt - vgl. Anm. 170 - die Vorstellung von Jahwes Thronen gut mit der Aussage von der Nichtigkeit irdischer Mächte zusammen. Mit V.24 ist V.23 insofern verbunden, als die Aussage von V.23 in V.24 eine Explikation erfährt.

V.24 bringt gegenüber V.23 inhaltlich nicht viel Neues. Allerdings wird nun der knappe Partizipialstil verlassen und das in V.23 Ausgedrückte in der Weise fortgeführt, daß ein Handlungsablauf sichtbar wird: Auf den Aufstieg der Mächtigen der Erde (V.24a) folgt sogleich ihr Niedergang (V.24b). Das sind Aussagen, die sich in ähnlicher Weise im AT auch sonst finden (173). Daß hier Deuterojesaja den Partizipialstil verläßt, deutet aber darauf hin, daß er nun im Gegensatz zu den vorangegangenen Versen nicht lediglich die Verkündigungsstradition in Erinnerung rufen will, sondern diese

in V.24 in aktueller Weise ausrichten möchte. Der Hinweis, daß die Mächtigen der Erde kurz nach ihrem Aufstieg schon wieder verdorren, hätte dann für die Exulanten folgende Bedeutung: Sie befinden sich in der Gewalt der Großmacht Babylon, die erst wenige Jahrzehnte zuvor (612 v. Chr.; ein Teil der den Exilierten vorangegangenen Generation dürfte das noch erlebt haben!) die Großmacht Assur gestürzt hat. Ist es so undenkbar, daß es mit Babylon nicht ebenso gehen könnte? Eine konkrete Erwartung äußert unser Text hier nicht, auch von Kyros ist (noch) nicht die Rede. Auf jeden Fall aber zeigt der veränderte Stil in V.24, daß hier das Aussageziel des Disputationswortes erreicht ist: Heben im vorausgehenden Disputationswort V.15 und 17 mehr auf die Kleinheit der Völker ab, so wird hier die zeitliche Begrenztheit irdischer Macht aufgezeigt.

Wir fassen zusammen:

1. Der Hinweis auf grundlegende geschöpfliche Gegebenheiten (V.21b), auf den über dem Kreis der Erde thronenden Schöpfer (V.22a) und auf sein grundlegendes schöpferisches Handeln (V.22b) ist zusammen mit V.23 Teil der Verkündigungstradition, auf die die Fragen in V.21a hinweisen (174), die auch als Teil der Disputationsbasis V.19-23 anzusehen sind (175).
2. Das, was als Verkündigungstradition expliziert wird, kann für die Adressaten nicht als Selbstverständlichkeit gelten; es wird - wie schon in V.12-17 - aus einem "Glaubenszirkel" heraus argumentiert. Nur wer sich darauf einläßt, kann auch das Aussageziel in V.24 als Trost für sich gelten lassen. In diesem Sinn trägt die Rede von Schöpfung und vom Schöpfer (V.21b.22) als Teil der Disputationsbasis mit dazu bei, V.24 plausibel zu machen.

c) 40,25-31

(25) Mit wem wollt ihr mich vergleichen,

(wem) soll ich gleich sein? spricht der Heilige.

- (26) Hebt empor eure Augen
und seht: Wer hat diese (176) geschaffen?
Der herausführt auf die Zahl genau (177) ihr Heer -
sie alle ruft er beim Namen.
Vor Kraftfülle und Machtstärke
fehlt nicht einer.
- (27) Warum sagst du, Jakob,
und sprichst du, Israel:
Verborgen ist mein Weg vor Jahwe,
und vor meinem Gott entschwindet mein Recht (178)?
- (28) Hast du nicht gemerkt
oder nicht gehört?
Ewiger Gott ist Jahwe,
der da schafft die Enden der Erde (179).
Nicht wird er müde, nicht wird er matt,
unerforschlich ist seine Einsicht.
- (29) Er gibt dem Müden Kraft
und den Machtlosen macht er reich an Stärke.
- (30) Müde werden Jünglinge und ermatten,
und junge Männer straucheln dahin.
- (31) Aber die auf Jahwe harren - sie bringen Kraft hervor;
sie treiben Flügel wie Adler.
Sie laufen und ermatten nicht,
sie gehen und werden nicht müde.

Im vorangegangenen Abschnitt III.4.b haben wir die Abgrenzung nach vorne bereits begründet; die Abgrenzung nach hinten ist nicht strittig. Uns hat nun die Frage zu beschäftigen, inwiefern man V.25-31 tatsächlich als eine in sich geschlossene Einheit mit einem sinnvollen Aufbau ansehen kann.

Zunächst einmal fällt auf, daß zweimal (in V.26 und 28) die Schöpfungsthematik angesprochen wird, ohne daß beide Aussagen in einem direkten Zusammenhang stehen. Gleichwohl ist es

nicht notwendig, V.25f abzukoppeln. Nach der Einleitungsfrage in V.25 wird in V.26 die Disputationsbasis hergestellt. In V.27 wird der Einwand der Gesprächspartner zitiert. Dies geschieht m.E. deshalb erst jetzt, weil vorher (V.26) schon ein positiver Akzent gesetzt werden sollte, von dem her der Einwand bereits in einem anderen Licht erscheint. Auf diese Zitation des Einwandes hin wird nun in V.28 in Frageform auf die Verkündigungstradition hingewiesen, die dann inhaltlich dahingehend expliziert wird, daß Jahwe ewiger Gott und Schöpfer sei. Hieraus wird in V.28 der Schluß gezogen, daß Jahwe nicht müde werde und seine Einsicht unerforschlich sei. Von da aus kann dann in V.29-31 die eigentliche Schlußfolgerung des Disputationswortes erfolgen, die direkt in die Situation der Exulanten hinein spricht. Es ergibt sich somit folgender Aufbau:

V.25: Einleitungsfrage

V.26: Disputationsbasis

V.27: Zitation des Einwandes

V.28: nochmaliger Rekurs auf die Disputationsbasis mit Überleitung zur Schlußfolgerung

V.29-31: Schlußfolgerung.

Es wird hier deutlich, daß V.27-31 aus sich heraus ein Disputationswort bilden könnten. Abgesehen davon, daß V.25f gattungskritisch gesehen dann einen Torso darstellen würden, gilt es nun zu zeigen, daß diese Verse inhaltlich mit hinzugehören und das Disputationswort bereichern: Die Schlußfolgerung V.29-31 beinhaltet, daß Jahwe dem Müden - hier sicher speziell den Exulanten - aufhilft; daß diejenigen, die auf Jahwe harren, Kraft hervorbringen. In gewisser Weise ist die Zusage konditional zu verstehen: Es bekommen nicht alle automatisch von Jahwe Kraft, sondern nur diejenigen, die auf ihn harren. Zu einem solchen Harren möchte Deuteriojesaja seine Gesprächspartner mit Hilfe der Disputationsbasis bringen. Und da nimmt über V.28 hinaus V.26 eine unverzichtbare Funktion wahr.

V.26aß.b hat m.E. eine doppelte Aussagekomponente. Elliger weist mit Recht darauf hin, daß $\kappa\chi$ "terminus technicus für den Auszug ins Feld" sei und $\kappa\chi$ terminus technicus für den Heerbann. Daraus zieht er folgenden Schluß: "Wenn also Jahwe das Heer der Sterne aufruft, dann haben sie sich zur Stelle zu melden und seiner Befehle zu harren." Diese aus dem militärischen Bereich entnommene Vorstellung mag durchaus mitschwingen, wenngleich man m.E. keine zu enge Übertragung vornehmen darf, weil, wie wir (s. Anm.176) gesehen haben, vor allem im dtn.-dtr. Bereich auch vom "Heer der Himmel" die Rede ist, ohne daß dort von dem genannten Hintergrund aus gedacht wird. Die Verwendung von $\kappa\chi$ deutet aber dennoch darauf hin, daß Elligers Vermutung in die richtige Richtung geht. Jedenfalls wird man sagen können, daß in der Rede von der Herausführung des Himmelsheeres eine Polemik gegen die babylonische Astralreligion enthalten ist: Jahwe ist der Herr über die vermeintlich göttlichen Größen der Gestirne; er hat sie ja auch geschaffen (V.26aα) (180).

Zu dieser Komponente der Aussage kommt noch eine andere hinzu. V.26bα redet davon, daß Jahwe die Gestirne beim Namen ruft. Solches Rufen ergeht auch an Israel (43,1) oder an Kyros (45,3f). 43,1 hebt - vom Kontext her gesehen - eindeutig nicht nur auf Jahwes Herrsein über Israel ab, sondern auch darauf, daß die Beziehung Jahwes zu seinem Volk von liebevoller Zuwendung geprägt ist. 45,3f drücken in bezug auf Kyros Vergleichbares aus (Jahwe, der Kyros beim Namen ruft, gibt ihm auch Schätze und Ehrennamen - freilich um Israels willen). Der Schluß hieraus ist zwar nicht zwingend, aber doch wahrscheinlich, daß die Aussage in V.26bα, Jahwe rufe die Gestirne beim Namen ("sie alle!"), in den Aussagezusammenhang V.26aß.b die Komponente einbringt, daß Jahwe nicht nur der gebietende Herr der Gestirne ist (denen keine Göttlichkeit zukommt), sondern auch jedes einzelne Gestirn kennt und ihm zugewandt ist, indem er es beim Namen ruft. Auch bei einem Feldherrn, der seine Soldaten kennt, müssen

sich ja gebieterisches Befehlen und persönliche Zuwendung nicht ausschließen.

Diese beiden Aussagekomponenten klingen dann in V.26bß zusammen: Die Kraftfülle und Machtstärke Jahwes (V.26bß) bedingen, daß keines der Gestirne aus seinem (Jahwes) Machtbereich herausfallen, verlorengehen und somit fehlen kann (V.26by); jedes der Gestirne ist ihm untertan, ebenso ist er jedem zugetan - Machtvollkommenheit und Zuwendung Jahwes bilden eine Einheit (181).

Wenn wir V.26aß.b so verstehen, dann bekommt V.27 ein ausgeprägtes Profil. Der Einwand erledigt sich dann: Wie kann Israel sagen, daß sein Weg vor Jahwe verborgen wäre, daß sein Recht vor seinem(!) Gott entschwinde - wenn diesem doch sogar die Gestirne untertan sind und er sie alle kennt und beim Namen ruft?! Aber es könnte ja sein, daß auch damit der Zweifel noch nicht behoben ist. Deshalb kommt es in V.28 abermals (vgl. im vorhergehenden Abschnitt V.21) zu einem Hinweis auf die Verkündigungstradition. Da heißt es zunächst einmal, daß Jahwe אלהי עולם sei. Es geht dabei sicher nicht um einen abstrakten Begriff von Ewigkeit, sondern darum, daß Jahwe im Gegensatz zu menschlicher Zeitlichkeit dem Werden und Vergehen entnommen ist (182). Der Ausdruck als solcher ist zwar singulär; es wird hier jedoch in äußerster Prägnanz das zusammengefaßt, was in Psalmen unterschiedlicher zeitlicher Herkunft von Jahwe ausgesagt wird und somit als fester Bestandteil von Israels Glaubensgut angesehen werden kann. So ist davon die Rede, daß Jahwe (als König) in Ewigkeit throne (Ps 9,8; 29,10), daß er König für immer und ewig sei (Ps 10,16), daß er von Ewigkeit her sei (Ps 93,2; ähnlich Ps 90,2). Auch wird auf seine für immer bleibende Gnade verwiesen (Ps 89,3) (183). In ähnlicher Weise finden wir auch bei der Aussage, Jahwe schaffe die Enden der Erde, keine direkte Entsprechung in der Verkündigungstradition, soweit sie uns überliefert ist. Auch hier

könnte es sich also um eine Neuformulierung handeln, die gleichwohl an Bekanntes anknüpft. Wenn es z.B. in Ps 89,12f - einem sicher vorexilischen Beleg; s. die Exegese in Abschn.IV - heißt, Jahwe habe das Festland gegründet und Nord und Süd (also die vorfindliche Wirklichkeit nach ihrer horizontalen Ausdehnung hin) geschaffen, dann dürfen wir annehmen, daß Deuterijosaja - falls er nicht sowieso aus einem uns unbekannten Hymnengut zitiert hat - bei seinen Zuhörern wohl kaum den Eindruck erweckt hat, er würde etwas völlig Unbekanntes sagen. Das muß freilich noch nicht heißen, daß solche Hinweise für die Exulanten in ihrer besonderen Situation eine Selbstverständlichkeit gewesen wären.

Wenn wir die beiden Aussagen, daß Jahwe ewiger Gott ist und die Enden der Erde geschaffen hat, zusammen bedenken, dann läßt sich sagen, daß hier sowohl die zeitliche als auch die räumliche Komponente in bezug auf Jahwes Gottsein gesehen wird. Dieses ist jenseits irdischer Zeitlichkeit zu denken und - indem er mit den Enden der Erde die äußerste Grenze geschöpflicher Vorfindlichkeit geschaffen hat (184) - ebenso der räumlichen Begrenzung enthoben. Jahwe ist also der Herr über Zeit und Raum. Das, was V.28aß.b zum Ausdruck bringt, ist dann nicht mehr Überraschend: Jahwe wird nicht müde und matt (185), seine Einsicht ist unerforschlich.

Diese Aussage leitet direkt zur Schlußfolgerung in V.29-31 über: Jahwe, der selbst nicht müde und matt wird, kann dem Müden und dem Machtlosen aufhelfen (V.29). Während es zur menschlichen Wirklichkeit als solcher dazugehört, zu ermüden, zu ermatten, zu straucheln (V.30) - für diejenigen, die auf Jahwe hoffen, braucht das nicht mehr zu gelten (V.31). Jahwe nimmt sie auf die Weise in seine Machtsphäre hinein, daß auch für sie gelten kann, was für ihn selber gilt (V.28aß); nicht gilt es jedoch für den Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit als solcher (V.30) (186). Damit ist das Aussageziel des Disputationswortes erreicht: Den

Exulanten wird Mut zur Hoffnung gemacht und der "Ertrag" solchen Hoffens vor Augen gemalt (187).

Am Schluß sei nun - wie schon in den vorhergehenden Abschnitten - auch hier die Frage nach der Evidenz der Schöpfungsaussagen in V.26 und V.28 gestellt. In V.28 geht es wieder wie in V.21 darum, sich in die Verkündigungstradition hineinnehmen zu lassen, die - das zeigt schon die Stimmung der Exulanten, wie sie sich aus V.27 erschließen läßt - wohl kaum bei allen noch fraglose(!) Geltung besaß. Wenn der Prophet darauf zu sprechen kommt, dann bezieht er sich demnach auf Aussagen, die zwar bekannt, aber nicht (mehr) unbezweifelt anerkannt sind. Aus diesem Grund reden wir ja auch davon, daß es darauf ankomme, sich in die Verkündigungstradition (wieder neu) hineinnehmen zu lassen. Etwas anders scheint es zunächst bei V.26 zu sein. Die Frage "Hebt empor eure Augen und seht: Wer hat diese geschaffen?" klingt in unseren Ohren zunächst so, als solle hier von der Schöpfung auf den Schöpfer geschlossen werden. Nun wird aber gefragt, wer diese (die Gestirne) erschaffen habe; es könnte ja auch Marduk sein! Es geht also nicht darum, grundsätzlich das Geschaffensein der Welt anzuerkennen - eine atheistische Alternative kannte man damals ja kaum -, sondern um das Subjekt des Schaffens: Ist es Jahwe oder Marduk? Stimmt unsere bereits dargelegte Annahme, daß in V.26aß.b eine Polemik gegen die babylonische Astralreligion enthalten ist, dann wird - wie schon in V.12-17.18-24 - auch hier Jahwes Schöpfersein mit dadurch "erwiesen", daß Jahwes alleiniges Gottsein mit Vorstellungen babylonischer Religiosität konfrontiert wird. Im enūma eliš heißt es von Marduk: "Er schuf einen Standort für die großen Götter, Sternbilder, ihr Ebenbild, die Lumaši-Sterne, stellte er auf." (V,1f). "Den Nannar [also den Mondgott!] ließ er erglänzen, vertraute (ihm) die Nacht an. Er bestimmte ihn zu einem Nachtschmuck, um die Zeit zu bestimmen. 'Alle Monat unaufhörlich komm hervor aus der Tiara(?)...'" (V,12-14) (188). Wird hier also

die Gestirnwelt mit der göttlichen Sphäre in Verbindung gebracht, so ist die Relation zwischen Jahwe und den Gestirnen ausschließlich(!) die, daß er als ihr Schöpfer und fürsorglicher Gebieter erscheint; sie werden in Jes 40,26 eindeutig als Teil der geschöpflichen Wirklichkeit angesehen. Wie in 40,13f ist also auch hier das monotheistische "Argument" von Bedeutung. Die Frage ist freilich wieder, ob die Zuhörer das als Kriterium anerkennen. Wenn ja, dann setzt dies "Bereitschaft" zum Glauben an Jahwe voraus. Dafür, daß es tatsächlich so gewesen sein kann, spricht V.27. Die Zuhörer können zwar Jahwes Zuwendung nicht mehr wahrnehmen. Daß sie dabei das Schielen hin zu den babylonischen Göttern nicht ganz unterlassen haben, wird man schon insofern annehmen können, als V.25 (wie auch V.18) die Frage nach der Vergleichbarkeit Jahwes mit anderen Göttern stellt. Eine Distanzierung vom Jahweglauben hat aber trotz des anzunehmenden Zweifels noch nicht stattgefunden. Laut V.27 sprechen die Adressaten Deuterocesajas von Jahwe als von ihrem Gott (189). Wird das monotheistische "Argument" akzeptiert, dann ist Jahwe auch als Schöpfer glaubwürdig und die Rede davon Hoffnung begründend (190).

Wir fassen zusammen:

1. Die Schöpfungsaussagen haben insofern begründende Funktion, als sie die Hoffnung auf Jahwe wiederherstellen oder doch zumindest stärken wollen.
2. Die Schöpfungsaussagen können nur unter der Voraussetzung glaubhaft werden, daß die Exulanten sich in die Verkündigungs-tradition hineinnehmen lassen (V.28) und die Art der Auseinandersetzung Deuterocesajas mit babylonischer Religiosität als Urteil des Glaubens für sich übernehmen (V.26).

d) Zusammenfassende Betrachtung der Komposition 40,12-31

Wir haben gesehen, daß die drei Einheiten innerhalb 40,12-31

jeweils einen in sich gerundeten Aussagezusammenhang darbieten. Die Ähnlichkeit in der Aussagestruktur legt allerdings auch die Annahme nahe, daß diese Einheiten in der jetzigen Komposition nicht zufällig einander zugeordnet sind. Ihre Aussageintention läßt sich im Hinblick auf unser Thema folgendermaßen charakterisieren:

1. Von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und von seiner Schöpfermacht wird so geredet, daß der Hinweis als Grundlage für die Aussagen dient, die die Exulanten zu einer neuen Situationsdeutung führen sollen, indem ihnen die Kleinheit der Weltmächte (V.15.17) und deren zeitliche Begrenztheit (V.24) vor Augen gemalt und schließlich den Müden Kraft (V.29) und denjenigen, die auf Jahwe hoffen, eine Hineinnahme in seine Machtsphäre (V.31) verheißen wird. Von einem besonderen und neuen Handeln an Israel ist dabei konkret (noch) nicht die Rede. Es wird "lediglich" eine generelle Perspektive eröffnet, die aufzeigen soll, daß Jahwe in der Lage ist, den gegenwärtig tristen status quo zu verändern.
2. Der Hinweis auf die Schöpfung und den Schöpfer wird argumentativ eingebracht, um die genannte Perspektive glaubhaft zu machen. Es ist aber keine Argumentation auf der Basis allgemein einsichtiger Sachverhalte, sondern ein Argumentieren aus Glauben hin auf Glauben, wobei dem Hinweis auf die Verkündigungstradition und der grundsätzlichen Konfrontation des Jahweglaubens mit babylonischer Religiosität eine unerläßliche Funktion zukommt.

e) 42,5-9

- (5) So spricht der Gott Jahwe,
 der die Himmel schafft (191) und sie ausspannt,
 der die Erde befestigt und ihre Gewächse,
 der Odem gibt dem Volk auf ihr

und Lebensgeist denen, die auf ihr wandeln:

- (6) Ich, Jahwe, habe dich gerufen in Gerechtigkeit
und fasse deine Hand.
Ich bewahre (192) dich und mache dich
zur Zusage (193) für das Volk, zum Licht für die Völker,
- (7) zu öffnen blinde Augen,
herauszuführen aus dem Kerker den Gefangenen,
aus dem Gefängnis, die im Finstern sitzen.
- (8) Ich bin Jahwe - das ist mein Name!
Meine Ehre gebe ich keinem andern,
noch meinen Ruhm den Götzen.
- (9) Das Frühere - siehe, gekommen ist es,
und Neues tue ich kund.
Bevor es sproßt,
lasse ich es euch hören.

Der Abschnitt stellt uns vor einige Probleme, auch wenn wir uns nur auf das für unsere Fragestellung Relevante konzentrieren. Wir analysieren zunächst den Kontext, in dem die Schöpfungsaussagen stehen, um auf diese Weise dann deren Funktion angemessen bestimmen zu können.

Zunächst besteht weitgehend Einigkeit darin, daß mit der Botenformel in V.5 in gewisser Weise ein Neueinsatz gegeben ist. Damit ist allerdings noch keine Vorentscheidung darüber getroffen, in welchem Verhältnis der Abschnitt V.5-9 zu V.1-4 steht. Kaum bestreiten läßt sich auch, daß mit V.10 ein neuer Sinnabschnitt eingeleitet wird. Schwierigkeiten bereitet aber V.9: Wie ist der Adressatenwechsel (2.Pers.pl. statt wie vorher 2.Pers.sing.) zu erklären? Für Westermann wirkt V.9 "wie ein versprengtes Fragment". Auch Merendino, der allerdings schon vorher literarkritische Aussonderungen vornimmt, löst V.9 ab. Fohrer hinwiederum sieht in V.5-7 ein zweites Gottesknechtslied und hält V.8f für einen Zusatz. Umgekehrt hält Duhm V.5-7 für sekundär und schließt V.8f an 41,21-29 an. Wir selbst werden den Nachweis versuchen, daß

V.5-9 einen in sich geschlossenen Aussagezusammenhang darstellen, und beabsichtigen, das Problem, das uns V.9 aufgibt, anders als auf literarkritischem Weg zu lösen.

Bezüglich des Adressaten von V.5-8 ergeben sich drei Deutmöglichkeiten: Man kann an Israel (z.B. Westermann), an den Knecht als Einzelperson (Volz, Fohrer u.a.) oder an Kyros (Elliger, Merendino u.a.) denken. Die Deutung auf Israel ist m.E. nur dann möglich, wenn man V.9 als Zusatz ansieht; der Wechsel vom Singular zum Plural ließe sich sonst schlecht erklären. Will man V.9 beibehalten, bleiben noch die beiden anderen Deutungen. Daß der Knecht als Einzelgestalt gemeint sein könnte, erscheint mir ebenfalls unwahrscheinlich. Folgende Gründe sprechen dafür, Kyros als Adressaten anzunehmen:

- Laut 45,13 gehört zur Aufgabe des Kyros u.a. die Loslösung der Gefangenen. Gleiches wird in 42,7 ausgesagt (194).
- In V.8 geht es um das Gottsein Jahwes im Kontrast zu anderen Gottheiten. Diese Problemstellung findet sich in den herkömmlicherweise als "Gottesknechtslieder" bezeichneten Abschnitten (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) nicht, sehr wohl aber dort, wo es zugleich um Kyros geht (so etwa in 41,21-29 und 45,1-7) (195).
- Wenn Kyros als Adressat anzusehen ist, dann kann die Anrede an ihn nur eine fingierte sein. Wirklich angeredet wären die Exulanten, denen Jahwes Stellung zu Kyros dargelegt werden soll. Ist das richtig, dann würde es sich bei V.9 im Gegensatz zu den vorangegangenen Versen nur noch in rein formaler Hinsicht um einen Adressatenwechsel handeln. V.9 könnte so - anders als bei den übrigen Deutungen - ohne Schwierigkeiten beibehalten werden (196).

Wenn wir V.5-8 als Anrede an Kyros verstehen, gibt es m.E. keinen zwingenden Grund, Deuterijosaja nicht als Verfasser des ganzen Abschnitts anzusehen. Unser Text spricht in eine Situation hinein, die keine andere als die der Exulanten vor

dem Fall Babylons sein kann: Mit Kyros zieht Neues - also die Verhältnisse entscheidend Änderndes - herauf (V.9b α), ohne daß es schon vor aller Augen offenkundig ist (vgl. V.9b δ).

Wie kann 42,5-9 gattungskritisch bestimmt werden? Begrich (197) nimmt ein prophetisches Berufungsorakel an. Dabei kommt aber die bestreitende Komponente unseres Abschnitts nicht zum Tragen (vgl. V.8f). Das gleiche läßt sich gegen Eitz einwenden, der den Text als Heilsorakel versteht (198). Eine andere Lösung versucht Westermann: "In dem V.5-9 zugrundeliegenden Deuterojesajawort könnte V.5.8.9 eine Gerichtsrede an die Götter der Völker einleiten." Dabei muß er annehmen, daß in der Zeit nach Deuterojesaja V.6 und 7 abgeändert wurden. Elliger faßt V.5-9 als Disputationswort auf. Es erscheint mir freilich fraglich, ob man V.5 als "Ausgangsbasis" eines Disputationswortes ansehen kann, wie Elliger annimmt.

Geht man davon aus, daß Deuterojesaja die Form in den Dienst seiner Aussageabsicht stellt, dann kann es m.E. mitunter - wie hier - angemessen sein, auf eine eindeutige Gattungsbestimmung zu verzichten, wenn dadurch mehr Probleme aufgeworfen als gelöst werden. Klar scheint mir zu sein, daß Elemente eines Berufungsorakels vorhanden sind. Das zeigt die Berufungsterminologie und die Nennung des Auftrags in V.6f. V.8 hinwiederum hat hinsichtlich der Relation Jahwes zu den Göttern abgrenzenden Charakter. In V.9 schließlich ist ein argumentativer Stil unverkennbar, indem vom Vergangenen her auf Zukünftiges geschlossen wird.

Nach dieser vorläufigen Problemabklärung sind wir nun in der Lage, den Aussageduktus des Textes zu rekonstruieren. Zunächst einmal fällt auf, daß an zwei Stellen (V.6 und 8) der Jahwe-name eine Betonung erfährt. Am Anfang von V.6 steht die Formel אני יהוה , und darauf folgt die Aussage, daß

Jahwe Kyros gerufen habe (die Stimmigkeit unserer Deutung auf Kyros setzen wir nun voraus). Weshalb geschieht solche Betonung im Zusammenhang mit der Kyrosberufung? Zimmerli redet von einer "Selbstvorstellungsformel" (SF) und macht bei Deuterocesaja hierzu folgende Beobachtungen: "An all den Stellen, an denen die SF in der kurzen, zweigliedrigen Form auftritt, ist die Selbstverherrlichung Jahwes in Abgrenzung zu den möglicherweise auftauchenden Rivalen in der Götterwelt ausgesprochen." (199) Eine solche Rivalität ist nun in der Tat bei der Kyrosthematik gegeben. Nachdem Kyros in Babylon eingezogen war, haben die babylonischen Priester, wie aus dem sog. Kyroszylinder deutlich wird (200), Marduk hinter dem Auftreten des Kyros gesehen. Der wesentliche Unterschied unseres Textes zum Kyroszylinder besteht darin, daß dieser erst nach dem Sieg des Kyros entstanden ist, während unser Abschnitt deutlich auf die Zeit vor dem Fall Babylons verweist. Diese zeitliche Differenz markiert nicht nur einen qualitativen Unterschied beim Vergleich der Texte, sondern läßt es auch geraten erscheinen, die einschlägigen Aussagen Deuterocesajas nicht zu eng auf den Kyroszylinder zu beziehen (201). Gleichwohl wird aus dem Kyroszylinder deutlich, daß auch außerisraelitische Theologen dazu neigten, ihre jeweilige Gottheit mit den aktuellen geschichtlichen Ereignissen in Verbindung zu bringen. Geht man davon aus, daß das Zeugnis des Kyroszylinders diesbezüglich keine Ausnahme darstellt, wird man annehmen können, daß Deuterocesaja mit solchen und ähnlichen Gedankengängen der Umwelt vertraut war und sich durch sie in seiner Verkündigung zur Reaktion herausgefordert sah: Er versucht seinerseits, Jahwe als Gott und als Herrn der Geschichte zu bezeugen. In unserem Abschnitt geschieht dies in V.8f mit Hilfe des Ansagebeweises. Eingeleitet wird V.8 mit der Selbstvorstellungsformel in erweiterter Form (V.8a). An diese betonte Unterstreichung des Jahwenamens und damit des Gottseins Jahwes schließt sich V.8b folgerichtig an: Das, was Jahwe infolge seines Gottseins (V.8a) zusteht, nämlich seine Ehre und sein

Ruhm, soll keine andere Gottheit bekommen. In V.9 folgt der "Beweis", daß Ehre und Ruhm tatsächlich Jahwe gebühren: Das Frühere ist gekommen, das Neue wird mitgeteilt, bevor es sproßt.

Daß mit dem "Neuen" das durch Kyros anhebende Geschehen gemeint ist, wird kaum zu bestreiten sein, wenn man annimmt, daß auch V.6f um die Kyrosthematik kreisen. Erheblich schwerer läßt sich bestimmen, was mit dem "Frühere(n)" gemeint ist. מִקִּדְמוֹ (inkl. der Pluralbildung) bei Deuterocesaja oftmals Verwendung (202). Was ist aber konkret in unserem Text damit zum Ausdruck gebracht? Laut V.9b ist das neue Jahwehandeln durch Kyros Gegenstand des Kundtuns und Hörenlassens; dem heraufziehenden (203) Ereignis läuft ein Wortgeschehen voraus. Der Hinweis auf das Frühere in V.9a gibt nur dann einen Sinn, wenn es bei dem, was nun bereits Wirklichkeit ist, genauso zugeht: Das Frühere, das angekündigt war - so muß man gleichsam ergänzen - ist gekommen (vgl. 48,3). Was aber ist gekommen? Nach McKenzie ist nicht mehr feststellbar, was gemeint ist. Wenn man den Vers für nachexilisch hält - was wir ja nicht tun -, kann man auch an die Heimkehr vom Exil denken (vgl. Fohrer). Andere beziehen V.9a auf die bisherigen Erfolge des Kyros (Elliger (204), Whybray). Dann würde aber Deuterocesaja auf seine eigenen diesbezüglichen(!) Ankündigungen zurückverweisen, von denen sich kaum mehr Spuren finden lassen (205). Nun hat bereits Kittel das "Frühere" auf die vorexilischen Weissagungen hingedeutet (206). Wir sehen das ähnlich und ziehen hierzu 46,9-11 heran (207).

In 46,9 wird dazu aufgefordert, an die מִקִּדְמוֹ zu denken. Nachdem Jahwe von sich als dem einzigen und unvergleichlichen Gott gesprochen hat (V.9b), wird in V.10 auf den Zusammenhang von Ankündigung und Geschehen verwiesen, bevor in V.11 die Kyrosthematik angeschnitten wird. Der Zusammenhang von Ankündigung und Geschehen wird in V.10 in einer grund-

sätzlichen Weise bedacht und dabei die vergangene Geschichte Jahwes mit Israel insgesamt in den Blick genommen (208). Erst von diesem breiten Horizont aus wird dann in V.11 auf das Kommen des Kyros verwiesen, dem Jahwes Wort vorangeht.

46,9-11 zeigen also, daß die ראשונה keineswegs auf die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit bezogen werden müssen. Der Unterschied zu 42,9 ist nur der, daß hier weniger Grundsatzbetrachtungen angestellt werden (so in 46,10), sondern die Redeweise konkreter ist: Das Wort חרשות, womit das Kommen des Kyros gemeint ist, wird in V.9a.b. mit ראשונה gleichsam in einem Atemzug angeführt. Meint חרשות hier etwas Konkretes, dann wohl auch ראשונה. Auch חנה dürfte auf konkrete Geschehnisse der Vergangenheit verweisen. Daher denken wir im Zusammenhang unserer bisherigen Überlegungen dabei an die Ereignisse, die zum Exil führten und denen das prophetische Wort voranging (209).

Die ausgiebige Analyse des Kontexts, in dem die Schöpfungsaussagen von V.5 stehen, war nötig, um deren Funktion beschreiben zu können. Nach alledem, was bisher erörtert wurde, kann den Schöpfungsaussagen eine in argumentativer(!) Hinsicht tragende Bedeutung schwerlich zukommen. Daß Jahwe es ist, der den Kyros beruft und beauftragt (V.6f) und somit seine Ehre keinen anderen Göttern überläßt (V.8), "beweist" V.9a: Das früher Angekündigte ist eingetroffen. Nur so wird glaubhaft, daß hinter dem kommenden Auftreten des Kyros (V.9b) Jahwe steht. Wenn Jahwes Gottsein sich somit auf dem Feld der Geschichte erweist, was können dann die Schöpfungsaussagen überhaupt zum Aussageduktus beitragen (210)? Vor der Beantwortung dieser entscheidenden Frage muß ein Blick auf die Schöpfungsaussagen selbst geworfen werden. Zwei Probleme scheinen mir dabei wichtig:

Zum einen: Nach Crüsemann kann nur dort, wo die Partizipien nicht suffigiert sind, "mit dem Propheten vorgegebenem hym-

nischen Material gerechnet werden." (211) Neben anderen Belegen meint er auch hinsichtlich 42,5 "daß keine entscheidenden formalen und inhaltlichen Veränderungen durch den Propheten vorgenommen worden sind". Diese These läßt sich m.E. weder bestreiten noch verifizieren, da wir keine direkten(!) vorexilischen Entsprechungen beibringen können. Ausschließen kann man demnach nicht, daß Deuterocesaja zumindest in gewisser Weise auch hier eigenständig formuliert (212) - freilich so, daß er keine Aussagen macht, die in ihrem Tenor völlig fremd wären. Daß er sich grundsätzlich auf die Verkündigungstradition bezieht, haben wir ja bei 40,21.28 gesehen. In 42,5 wird zwar auf diese Verkündigungstradition nicht direkt hingewiesen. Könnten aber die Schöpfungsaussagen dort in einer appositiven Weise an den Jahwenamen angefügt werden, wenn ihr Inhalt als solcher nicht schon bekannt wäre? Grundsätzlich Neues kann man auf diese Art und Weise schwerlich vorbringen. Freilich ist mit der Bekanntheit dieser Aussagen noch nichts über ihre Glaubwürdigkeit in der neuen, d.h. der exilischen Situation ausgesagt.

Zum andern: Elliger meint, daß vor allem die Aussagen über den Menschen in V.5b deutlich machen würden, "daß Jahwes fortlaufendes Schöpferhandeln mit im Blickfeld steht." Das ist m.E. richtig, bedarf aber hier keiner besonderen Hervorhebung, wenn man grundsätzlich davon ausgeht, daß Jahwes grundlegendes Schöpfungshandeln nicht lediglich als ein Akt der Vergangenheit verstanden werden kann (213).

Wenn wir nun mit der Frage nach der Funktion der Schöpfungsaussagen innerhalb des Abschnittes 42,5-9 zum Ziel unserer Überlegungen kommen, gilt es als entscheidenden Gesichtspunkt zunächst festzuhalten: Anders als in der Komposition 40,12-31 wird hier nicht "argumentativ" von der Schöpfung her auf die Geschichte hin geschlossen, sondern von der geschichtlichen Vergangenheit auf die geschichtliche

Gegenwart und Zukunft. Erst nachdem die Schöpfungsaussagen in appositiver Weise dem Jahwenamen beigeordnet wurden, wird der Wahrheitserweis Jahwes geliefert, der - wie bereits ausgeführt - in V.9a seinen Dreh- und Angelpunkt hat. Die Frage wäre dann: Soll V.9a auch die Schöpfungsaussagen glaubwürdig machen? Das wird so unmittelbar kaum der Fall sein, wenn man sieht, in welcher Weise die Feststellung in V.9a in V.9b ihre Fortführung erfährt: Der Hinweis auf das "Frühere" macht die Ansage des Neuen glaubwürdig und gibt damit auch der Behauptung, Jahwe habe Kyros gerufen (V.6a), erst ihre Berechtigung. Nichts deutet darauf hin, daß es um einen Wahrheitserweis Jahwes als des Schöpfers geht. Ist das richtig, dann scheinen die Schöpfungsaussagen in V.5 eigentlich recht funktionslos dazustehen. Sie sind weder Grund noch Ziel des Argumentationsganges; würde man sie weglassen, wäre der Aussageduktus gleichwohl in sich schlüssig. Dennoch meine ich, daß die Schöpfungsaussagen einen unverwechselbaren Beitrag liefern. Auch wenn sie weder Grund noch Ziel des Aussagezusammenhangs bilden, eröffnen sie doch als Einleitung der Texteinheit einen universalen Horizont, innerhalb dessen Jahwes zwar nicht auf sein Volk eingegrenztes, aber gleichwohl vornehmlich seinem Volk geltendes Geschichtshandeln gedacht wird. Die in partizipialem Stil vorgetragenen Schöpfungsaussagen weisen auf Bekanntes hin, ohne daß ihre Glaubwürdigkeit in Auseinandersetzung mit babylonischer Religiosität erwiesen oder mit ausdrücklichem Hinweis auf die Verkündigungs-tradition erfragt würde (so in 40,12-31). Sie werden einfach in den Raum gestellt. Dennoch handelt es sich nicht um eine bloße Rezitation dessen, was sowieso schon klar ist. Angesichts dessen, was in V.6-9 von Jahwe und seinem Handeln ausgesagt wird, fällt auch auf die Rede von Jahwe als dem Schöpfer ein neues Licht: Jahwe, dessen Schöpfertum hier proklamiert wird, ist ja derjenige, der für sich reklamieren kann, hinter Kyros zu stehen, weil er schon in der Vergangenheit durch sein ansagendes Wort sich als der Herr der Geschichte erwiesen hat. Man muß also den Text

nicht nur von vorne nach hinten, sondern auch in der umgekehrten Richtung lesen: Jahwes Schöpfersein, das nicht einfach fraglos behauptet werden kann - das haben bereits unsere Überlegungen zu 40,12-31 gezeigt -, kann hier deshalb so ohne Wenn und Aber am Anfang der Texteinheit thematisiert werden, weil die Glaubwürdigkeit dieses Gottes gerade dort zu erweisen versucht wird, wo der Zweifel wohl seinen unmittelbaren Anlaß hat. Im politischen Bereich der Auseinandersetzung der Großmächte Babylon und Persien, wo Israel kein Machtfaktor mehr ist, wird gerade der Gott Israels als entscheidender Machtfaktor ins Spiel gebracht, indem sein ankündigendes Wort als die entscheidende Realität erachtet wird. Wenn man den Geschichtslauf von diesem Dreh- und Angelpunkt her sieht, dann ist man tatsächlich in der Lage, Jahwe als Schöpfer in der hier geschehenden Selbstverständlichkeit zu benennen. Gewiß wird hier direkt argumentativ weder von Schöpfung auf Geschichte noch von Geschichte auf Schöpfung geschlossen; ein solcher Aussageduktus läßt sich nicht rekonstruieren. Kann man aber im geschichtlichen Bereich, wo es wirklich nicht mehr selbstverständlich ist, auf Jahwe als den entscheidenden Machtfaktor argumentativ-bezeugend hinweisen, dann ist auch die Berechtigung gegeben, auf sein Schöpfertum in appositiver Weise anzuspielen. Um die Glaubwürdigkeit Jahwes als des Schöpfers geht es dabei nicht direkt; angesichts der folgenden, auf den geschichtlichen Bereich abhebenden Aussagen ist sie aber mit einbeschlossen: Wenn der Gott Jahwe sich in der aktuellen geschichtlichen Situation als wahrhaftig bewährt, dann ist es angemessen, auch das anzuführen, was dem Glauben nicht unbekannt ist, aber nur dann weiterhin (bzw. wieder) als wahr gelten kann, wenn man eben auch die neue Situation von Jahwe her zu deuten in der Lage ist. Ohne die nachfolgenden Aussagen könnte also die Rede von Jahwe als dem Schöpfer nicht so selbstverständlich erfolgen. Nun aber kommt ihr im Aussageduktus die unverwechselbare Funktion zu, über den aktuellen Bereich der Geschichte hinaus Jahwes Handeln von der univer-

salen Perspektive der Schöpfung her zu sehen. Eine solche den Horizont erhellende und erweiternde Perspektive ist nicht überflüssig, weil es auch bei der Frage, wer hinter Kyros steht, letztlich um eine Gesamtsicht von Wirklichkeit geht.

Wir fassen zusammen:

1. Die Schöpfungsaussagen treten in appositiver Weise zum Jahwenamen hinzu und stellen als solche weder Grund noch Ziel des Aussageduktus dar.
2. Auch wenn sie so eigentlich gar nicht direkt in das Argumentationsgefälle einbezogen sind, haben sie doch die unverwechselbare Funktion, dieses in einen universalen Horizont zu stellen. Dabei wird - nicht unbedingt dem Wortlaut nach, jedenfalls aber in der Sache - auf bereits Bekanntes angespielt.
3. Haben so in gewisser Weise die Schöpfungsaussagen gegenüber den nachfolgenden Ausführungen eine dienende Aufgabe, so kann doch nicht davon die Rede sein, daß ihnen per se Evidenz eignen würde. Nur im Lichte dessen, was nachher von Jahwes in Wort und Tat sich erweisender Geschichtsmächtigkeit ausgesagt werden kann, ist es möglich, so selbstverständlich von seinem Schöpfertum zu reden. Auch wenn die Texteinheit nicht direkt auf die Bewahrheitung Jahwes als des Schöpfers hinaus will, ist eine solche indirekt doch einbeschlossen.

f) 44,24-28

- (24) So spricht Jahwe, dein Erlöser
 und dein Bildner von Mutterleib an:
 Ich bin Jahwe, der alles macht:
 der ausspannt die Himmel allein,
 der ausbreitet die Erde - wer ist mit mir (214)?

- (25) der zerbricht die Zeichen der Deuter (215) -
 und die Wahrsager macht er zu Toren;
 der weichen läßt die Weisen nach hinten -
 und ihr Wissen macht er zur Torheit (216);
- (26) der aufrichtet das Wort seiner Knechte (217) -
 und den Plan seiner Boten führt er aus (218);
 der ich (219) spreche zu Jerusalem: Sei bewohnt!
 und zu den Städten Judas: Seid gebaut!
 und seine Trümmer richte ich auf (220);
- (27) der ich spreche zur Tiefe (221): Versiege,
 deine Ströme trockne ich aus!
- (28) der ich spreche zu Kyros: Mein Hirte! -
 all mein Vorhaben führt er aus;
 der ich spreche zu Jerusalem: Sei gebaut,
 und der Tempel sei gegründet (220)!

Die Abgrenzung nach vorne ist nicht strittig. Erheblich schwerer zu beantworten ist die Frage, ob 44,24-28 eine Einheit für sich bilden oder mit 45,1-7 zusammengesehen werden müssen. Westermann sieht in 44,24-28 nur die Einleitung zum Kyrosorakel 45,1-7 und bestimmt der Form nach den ganzen Abschnitt 44,24-45,7 als Königsorakel. Wenn man aber 44,24-28 entscheidend von dem Nominalsatz אנכי יהוה (V.24) her versteht und die folgenden, zu einem guten Teil partizipial strukturierten Aussagen als eine ausführliche Explikation desselben ansieht, dann kann der Abschnitt durchaus aus sich selbst heraus verstanden werden. Die Botenformel in 45,1 würde dann keine Wiederaufnahme derjenigen von 44,24 darstellen, sondern selbst einen neuen Sinnabschnitt einleiten. Des weiteren ist zu bedenken, daß schon in 44,28a von der Beauftragung des Kyros die Rede ist und damit "der entscheidende Skopus von 45,1ff schon vorausgenommen" wäre (222). Nun verdient allerdings noch ein Gesichtspunkt, der vor allem von Albertz vorgebracht wird (223), Berücksichtigung. Er versteht die Aussagen in 44,24 und 45,7, daß Jahwe "alles" bzw. "all' dieses" mache, als "kompositorische

Klammer" des Kyrosorakels, die sowohl Jahwes Schöpfungshandeln als auch sein Geschichtshandeln zusammenfasse. Diese Auffassung setzt allerdings voraus, daß כּל in 44,24 und אלה-כּל in 45,7 in ihrer Bedeutung deckungsgleich sind. Das ist nicht unbedingt der Fall: כּל-אלה in 45,7 faßt zunächst einmal die im gleichen Vers genannten Gegensatzpaare Licht - Finsternis und Heil - Unheil zusammen. Die polare Ausdrucksweise legt nahe anzunehmen, daß Jahwe mit der Wirklichkeit insgesamt umfassend in Verbindung gebracht werden soll. Die Frage ist freilich, in welcher Weise das geschieht. Es muß beachtet werden, daß von אור und חשך sonst bei Deuterojesaja nie als von grundlegenden Daseinsgegebenheiten als solchen die Rede ist, beide Begriffe vielmehr immer zur Umschreibung spezifischer, vor allem in geschichtlichem Rahmen zu verstehender Sachverhalte herangezogen werden (224). Ähnlich spezifisch ist von שלום die Rede, wo es zumeist um "Heil" für Israel geht (225). Mir scheint hieraus der Schluß naheliegend zu sein, daß die beiden Gegensatzpaare (Licht-Finsternis, Heil-Unheil) schon Umfassendes zum Ausdruck bringen wollen, allerdings keine allgemeinen Gegebenheiten der Schöpfung, sondern den geschichtlichen Erfahrungsraum in seiner ganzen Komplexität (226). Gerade so kann 45,7 als ein sinnvoller, allgemeiner Abschluß von V.1-6 verstanden werden, wo es ja um weltgeschichtliche Dimensionen geht. אלה-כּל hinwiederum stellt eine äußerst komprimierte Zusammenfassung der beiden Gegensatzpaare dar, ist also durchaus ein Globalbegriff, allerdings in der eben beschriebenen Ausrichtung (227). Im Unterschied zu כּל in 44,24 ist in diese Globalität der Bereich der grundlegenden Gegebenheiten der Schöpfung nicht einbezogen. Stimmt das, dann sollte man beide Ausdrücke nicht direkt zusammensehen. Damit wäre auch das wesentliche Argument für eine Zuordnung von 44,24-28 zu 45,1-7 hinfällig.

Wie läßt sich nun unser Abschnitt 44,24-28 gattungsmäßig bestimmen (228)? Sprecher ist Jahwe, der auf sein Tun und

Reden verweist, um hiermit die am Anfang stehende Selbstvorstellung ("Ich bin Jahwe") zu explizieren. So wird man zunächst von einem hymnischen Selbstpreis reden können, der in der mesopotamischen Umwelt Deuterojesajas oft begegnet (229). Damit ist aber über die Funktion eines solchen Selbstpreises noch nichts ausgesagt. Wer wird weshalb angesprochen? Elliger - der auch gattungskritisch allerdings nicht von einem Selbstpreis, sondern von einer Jahwerede spricht, die "nach Art eines Königliches Erlasses gestaltet" sei - nimmt an, daß es sich um eine Willenskundgabe Jahwes an die himmlische Staatsversammlung handelt. Erst Deuterojesaja selbst habe sie durch die Einleitung V.24a zu einem Wort an die "irdische Gemeinde" umgestaltet. Dieser Deutung stehen m.E. die Aussagen in V.24b gegenüber, denen zufolge Jahwe die Himmel allein ausspannt und fragen kann, wer mit ihm sei. Die im Kontext begegnenden Schöpfungsaussagen werden so durch den Hinweis glaubwürdig gemacht, daß Jahwe anders als die babylonischen Götter (dieser "Seitenhieb" scheint mir hier mit einbeschlossen zu sein) niemand neben sich habe - ein Hinweis, der in 40,13f breiter ausgeführt ist (vgl. unsere Exegese hierzu). Ein solcher Hinweis gäbe vor der himmlischen Staatsversammlung wohl schwerlich einen Sinn, während er andererseits sehr genau in die Situation der Exulanten paßt, denen ihr Jahweglaube nicht mehr selbstverständlich ist. Stimmt diese Sicht; dann ergibt sich eine doppelte Konsequenz: Zum einen ist die Jahwerede auch ursprünglich als an Israel gerichtet zu verstehen, wie es V.24a ohnehin nahelegt (230); zum anderen darf man sich durch den hymnischen Stil der ganzen Einheit nicht dazu verleiten lassen anzunehmen, in V.24b-28a handle es sich um eine bloße Aneinanderreihung göttlicher Machterweise. Die Ausdrücke לְבָדִי und מִי אֵלֵי bringe in die ganze Einheit ein bestreitendes Element mit hinein, und wir werden nun zu sehen haben, wie sich das zum Aussageduktus insgesamt verhält. Wir haben bereits beobachtet, daß stilistisch die Partizipien in V.25-26a von denen in V.26b-28a abgehoben

sind (V.24b stellen wir zunächst einmal zurück). Diese Differenz ergibt nun auch inhaltlich einen guten Sinn: V.25-26a verweisen darauf, daß sich im bisherigen Geschichtsverlauf das Wort der Jahweboten bewahrheitet hat (V.26a) - im Gegensatz zu den Zeichen der Deuter und zum Wissen der Weisen (V.25) (231). Während V.25-26a somit auf Sachverhalte verweisen, die ihre Bewahrheitung - wie immer man deren Evidenz in concreto verstehen mag - bereits hinter sich haben, richten V.26b-28a ihren Blick auf noch Ausstehendes: Das dreimal vorkommende Partizip האמר zeigt an, daß es um das Wort Jahwes geht, während V.25-26a sein Handeln thematisieren, das in seinem Wahrheitsgehalt bereits "nachprüfbar" ist. Das Wort hingegen steht im Raum, wird in die Gegenwart hineingesagt, ohne daß die damit korrespondierende Tat schon Wirklichkeit geworden wäre. Angesichts dessen machen V.25-26a glaubwürdig, daß auch das, was in V.26b-28a angesagt ist, der Erfüllung entgegengeht. Ist das richtig, dann können wir in unserer Texteinheit ein Argumentationsgefälle annehmen: V.25-26a stützen die Aussagen von V.26b-28a (232). Es geht um die Bewahrheitung des Gottseins Jahwes; darin ist zugleich eine Bestreitung des Gottseins anderer Götter eingeschlossen, indem deren Zeichendeutern und Weisen kein Erfolg beschieden ist (V.25) und außerdem Jahwe darauf verweisen kann, daß er als Schöpfer niemand bei sich habe (V.24b).

Hiermit stellt sich uns nun die Frage nach der Funktion der Schöpfungsaussagen in V.24b. Ihnen voraus (V.24bα) geht die Aussage, er - Jahwe - mache alles. Es erscheint mir hier nur die Deutung möglich, daß mit "alles" wirklich all das gemeint ist, was nachher in der ganzen Einheit angeführt wird (233). D.h.: Die Schöpfungstat Jahwes ist eine unter mehreren Taten, die zusammen das Ganze ausmachen. Stilistisch allerdings ist V.24bβ.γ mit den nachfolgenden Partizipien in V.25-26a nicht so eng verbunden wie diese untereinander: Die drei Zeilen von V.25-26a beginnen alle mit dem Part. Hiphil

und damit auch mit dem gleichen Buchstaben, während im Nachsatz jeweils Imperfeka stehen. In V.24bß.γ hingegen ist im Vorder- und Nachsatz Part. Qal gesetzt. Diese Unterschiede nötigen dazu, die Schöpfungsthematik von den nachfolgenden Aussagen abzuheben. Gleichwohl kann auch V.24bß.γ zusammen mit V.25-26a die Aussagen in V.26b-28a stützen. Der Hinweis nämlich, daß er - Jahwe - als Schöpfer niemand bei sich habe, kann als argumentatives Element gelten. D.h.: Argument ist nicht schon das Schöpfertum Jahwes als solches. Erst durch den genannten Hinweis kann Jahwe von sich etwas aussagen, was für die babylonischen Gottheiten so nicht gilt (234). Im Unterschied zur Schöpfungsthematik bedürfen die Aussagen in V.25-26a einer solchen Stütze nicht. Sie scheinen sich vom Geschichtsverlauf her als "evident" erwiesen zu haben.

Es ist also festzuhalten, daß unser Abschnitt keine bloße aneinanderreihende Aufzählung von Taten und Worten Jahwes enthält, sondern daß ein Aussagegefälle mit argumentativem Charakter erkennbar ist. Trotz der feinen stilistischen, inhaltlich aber sehr bedeutsamen Unterschiede, die wir beobachtet haben, muß nun freilich auch gesehen werden, daß wir es in der ganzen Einheit mit einem partizipialen (in den Nachsätzen zumeist durch Imperfeka fortgeführten) Stil zu tun haben, was ja in den Disputationsworten in 40,12-31 so nicht der Fall war. Wir werden so damit zu rechnen haben, daß unsere Texteinheit neben dem bereits festgestellten Aussageduktus auch noch ein anderes Aussageinteresse verfolgt: Die Partizipien, mit denen ab V.24bß.γ jede Zeile beginnt, heben auch hervor, daß all das, was Jahwe hier von sich sagt, letztlich eine Einheit darstellt und er dabei immer derselbe bleibt: sowohl als Schöpfer (V.24bß.γ) als auch in seinem Handeln im Raum der Geschichte (V.25-28a); sowohl in dem, was bereits als gegeben angenommen werden kann (V.24bß.γ-26a), als auch in dem, was noch aussteht (V.26b-28a).

Die Texteinheit hat also gleichsam zwei Aussageziele: Der partizipiale Stil unterstreicht die Einheit von Jahwes Handeln in seinen unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Dimensionen. Die feinen stilistischen Unterschiede bringen ein Aussagegefälle hinein, das die Adressaten im Blick auf die Zukunft von der Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit Jahwes überzeugen will (235).

Bezüglich des ersten hier genannten Aussageziels lohnt sich ein Blick auf Ps 136 (vgl. Abschn.IV.7.d). Es wird dort zum Lobpreis Jahwes aufgerufen, des Gottes der Götter und Herrn der Herren (V.2f), des Weltschöpfers (V.5-9), des Retters Israels aus Ägypten (V.10-15), des Führers durch die Wüste (V.16-20), des Gebers des Landes (V.21f; die Verse 23-26 bringen - allerdings mit Ausnahme von V.25 - inhaltlich nichts entscheidend Neues mehr). Ohne hier auf die stilistischen Besonderheiten des Psalms einzugehen - auch er ist zu einem guten Teil partizipial strukturiert -, ist vom Inhalt her bemerkenswert: Gepriesen werden Jahwes Gottsein sowie seine Taten als Schöpfer und sein Handeln in der für Israel besonders bedeutsamen Geschichtsepoche. In dieser Abfolge von Schöpfung und Geschichte ist der Psalm dem Selbstpreis von Jes 44,24-28 ähnlich. Schaut man allerdings darauf, welche Taten Jahwes im einzelnen aufgeführt werden, dann ergibt sich ein charakteristischer Unterschied: Jes 44,24-28 verweist auf das, was in der exilischen Situation zu sagen unbedingt nötig war: daß Jahwe der Schöpfer ist, weil er niemand neben sich hat; daß die Wahrheit der fremdreligiösen Deuter und Weisen sich nicht bewährt hat, sondern das Wort derer, die im Auftrag Jahwes handeln; daß infolge all dessen auch die Rede von dem noch Ausstehenden glaubwürdig sein kann (236). Von einer solchen unmittelbaren Aktualität sind die Aussagen in Ps 136 nicht. Hier erfolgt in nachexilischer Zeit - an dieser Datierung dürfte kaum zu zweifeln sein - eine Aufzählung herausragender Taten Jahwes, die in Neh 9 noch durch die Abraham- und Sinaitradition ergänzt wird. Die Bekenntnisbildung ist in beiden Texten in der Weise vorangeschritten, daß das dort Ausgesagte nicht mehr Zug um Zug aus seiner zeitgeschichtlichen Aktualität heraus erklärt werden kann (so gewiß es natürlich seine eminente Bedeutung für den Glauben hat). Eine in ihrer Glaubenstradition konsolidierte (bzw. sich konsolidierende) Gemeinde versucht, ihrem Bekenntnis ein etwas zeitloseres Gepräge zu geben als das Deuteriojesaja zu tun vermochte.

Wir fassen zusammen:

1. Die Schöpfungsaussagen in V.24bß.γ bilden mit V.25-26a eine Art Disputationsbasis, sind aber in gewisser Weise auch von V.25-26a abgehoben. Neben den genannten stilistischen Unterschieden ist vor allem eine inhaltliche Besonderheit zu nennen: Während die in V.25-26a angesprochenen Sachverhalte anscheinend von sich aus evident sind, wird Jahwes Schöpfersein erst dadurch zu einem "Argument" innerhalb der Disputationsbasis, daß er - worauf betont hingewiesen wird - im Gegensatz zu den babylonischen Gottheiten als Schöpfer niemand bei sich hat.
2. Die Texteinheit ist nicht nur vom Aussagegefälle eines Disputationswortes her zu verstehen. Der vorherrschende partizipiale Stil deutet an, daß Jahwes Reden und Handeln als Schöpfer und Herr der Geschichte eine Einheit bilden, was auch durch das Wort ַּ (V.24bα), das sich auf alle nachfolgenden Aussagen bezieht, hervorgehoben wird.

g) 45,9-13

- (9) Weh dem, der hadert mit seinem Bildner -
ein Scherben unter irdenen Scherben!
Spricht der Lehm zu seinem Bildner: Was machst du?
und sein (237) Werk: Keine Hände hast du (237)!?
- (10) Weh dem, der zum Vater sagt: Was zeugst du?
und zur Frau: Was hast du Wehen!
- (11) So spricht Jahwe,
der Heilige Israels und sein Bildner:
Wollt ihr (238) mir Fragen stellen wegen meiner Söhne
und über das Werk meiner Hände mir Befehl erteilen?
- (12) Ich habe die Erde gemacht
und die Menschen (239) auf ihr geschaffen.
Ich - meine Hände haben die Himmel ausgespannt
und über all ihr Heer habe ich Befehl erteilt (240).
- (13) Ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit

und all seine Wege werde ich ebnen.
 Er wird meine Stadt aufbauen
 und meine Gefangenen (241) wird er entlassen,
 nicht um Kaufpreis, nicht um Geschenk,
 spricht Jahwe Zebaoth (242).

Was die Abgrenzung nach vorne und hinten betrifft, dürfte es kaum Zweifel geben. Erheblich schwieriger aber ist die Verhältnisbestimmung von V.9f zu V.11-13. Elliger (243), dem im wesentlichen auch Westermann folgt, vermutet in V.9f die Hand eines späteren Bearbeiters (Tritojesaja). Die Verbindung mit V.11-13 wäre also dann eine sekundäre. Wir hingegen versuchen, V.9-13 als einen in sich schlüssigen Aussagezusammenhang zu erweisen, der von Anfang an so bestanden haben muß. (Leslie und Fohrer nehmen V.9f zunächst als Einheit für sich, müssen dann aber doch in der Interpretation den Kontext mit heranziehen.)

V.9 und 10 werden mit *הוי* eingeleitet; darauf folgt jeweils ein Partizip (244). Der Prophet charakterisiert ein in seiner Sicht negatives Verhalten (245). Der Weheruf kann in bestimmten Zusammenhängen dazu dienen, als Schuldfeststellung einer Unheilsansage voranzugehen (vgl. Jes 5,8.11.22; Mi 2,1). Bei Deuterojesaja steht der Weheruf in einem anderen Zusammenhang. Dazu werfen wir unseren Blick auf einen in seiner Form andersartigen Text, der aber dem unsrigen inhaltlich verwandt ist: In 40,27 geht der Prophet auf einen Einwand seiner Gesprächspartner ein, der als Fehlverhalten charakterisiert werden kann. Darauf wird nun allerdings nicht mit einer Gerichtsansage reagiert; in V.28-31 sollen vielmehr die Zweifelnden von dem Zirkel ihres Zweifels dadurch befreit werden, daß sie auf die Sphäre des kraftvollen und heilvollen Handelns Jahwes verwiesen werden. Ihr Zweifel wird also in diesen Horizont gestellt mit dem Ziel, ihn zum Verstummen zu bringen. Genau das wollen nun V.11-13 - von der Intention(!) her; die Aussageinhalte sind mit

denen von 40,28-31 nicht deckungsgleich - im Vergleich zu V.9f auch leisten. Den zweifelnden Hörern wird eine Auseinandersetzung Jahwes mit den Fremdgöttheiten vorgeführt, die Jahwes Handeln zum Gegenstand hat. Worin besteht dieses? V.12f bringen es zum Ausdruck: In V.12 verweist Jahwe auf die Schöpfung der Erde, des Menschen und der Himmel (246), in V.13 hingegen wird die Kyrothematik angeschnitten. Dabei fällt auf, daß V.12a, V.12b und V.13a gleich konstruiert sind: Am Anfang steht jeweils betont das Ich Jahwes, dem sich im Verbalstil die Beschreibung von dessen Tun anschließt. Der Nachsatz wird jeweils mit dem Verb abgeschlossen. Während allerdings bis einschließlich V.13a durchgehend das Perfekt verwendet wird, geht V.13aß in das Imperfekt über, das auch in V.13bα beibehalten wird (247). Der Wechsel der Tempora ist hier nicht belanglos. Damit wird deutlich gemacht, daß Jahwes Tun in gleicher Weise auf Vergangenes (das freilich - vgl. Anm.240 - seine Wirkungen bis in die Gegenwart hat) wie auf Zukünftiges gerichtet ist. Der sonst gleiche Satzbau unterstreicht die Einheit des Handelns in den unterschiedlichen Zeitdimensionen.

Die Kyrothematik selbst hat einen Vergangenheits- und einen Zukunftsaspekt. Kyros ist offenkundig bereits auf dem Plan (Vergangenheitsform in V.13aα). Jahwe hebt hervor, daß er hinter diesem Ereignis steht. Daß er aber auch weiterhin damit zu tun hat, unterstreicht die futurische Aussage in V.13aß, die dann in V.13bα in die für Israel eigentlich bedeutsame Aussage einmündet: Kyros wird Jahwes Stadt - sicherlich Jerusalem - aufbauen und die Gefangenschaft beenden. Damit ist das Aussageziel erreicht.

Von den bisherigen Überlegungen her erschließt sich nun auch der Sinn von V.11. Von V.9f her ist deutlich, daß das Geschöpf seinem Schöpfer, also Israel seinem Gott, die Macht bestreitet. Nach dem erweiterten Botespruch V.11a stellt Jahwe in V.11b die Frage: "Wollt ihr mir Fragen stellen

wegen meiner Söhne und über das Werk meiner Hände mir Befehl erteilen?" Das Suffix der 3.Pers.sing. in V.11a und die Rede von meinen Söhnen in V.11b bestätigen unsere bisherige Annahme, daß in V.11-13 nicht Israel, sondern die Fremdgottheiten die Adressaten sind (248). Die in der "irdischen" Sphäre laut gewordene Frage nach Jahwes Vermögen (V.9f) wiederholt sich nun in der Auseinandersetzung mit den Göttern. Wenn die Frage nach Jahwes Söhnen - also nach dem Geschick seines Volkes -, zu der Jahwe selber auffordert, Jahwes Machtlosigkeit an den Tag bringen würde, dann wäre er den Göttern unterlegen; dann müßte er sich Befehl erteilen lassen über das Werk seiner Hände - also über Israel -, dann wäre das Geschick seines Volkes nicht mehr in seiner Hand. So ist es nun aber nicht! Während V.12a zunächst allgemein von der Schöpfung der Erde und des Menschen durch Jahwe spricht, sucht V.12b den direkten Kontrast zu V.11b: Jahwes-Hände haben die Himmel ausgespannt, über ihr Heer hat er Befehl erteilt. Deshalb braucht er sich - das ist die in V.12b einbeschlossene Antwort - über das Werk seiner Hände nicht Befehl erteilen zu lassen. Es fällt dabei auf, daß in der kontrastierenden Gegenüberstellung eine Akzentverschiebung eingetreten ist. Die chiasmatische Wortstellung in V.11b läßt m.E. keinen anderen Schluß als den zu, daß mit dem Werk der Hände Jahwes Söhne (Israel) gemeint sind (249), während V.12b (zusammen mit V.12a) auf die Weltschöpfung abhebt. D.h.: Jahwe beantwortet die Frage nach seinem besonderen Handeln an Israel mit dem Hinweis auf sein weltweites Schöpfungshandeln (und - V.13aα - auf sein an Kyros bereits erfolgtes Geschichtshandeln). Erst von hier aus erfolgt dann die Erwähnung seiner durch Kyros künftig zutage tretenden Geschichtsmächtigkeit (V.13aβ) mit ihren unmittelbaren Folgen für Israel (V.13bα). Erst mit V.13bα ist also die eigentliche Frageintention von V.11b aufgenommen und in der Weise beantwortet, daß Jahwe - nachdem zuvor sein Herrsein über Schöpfung und Geschichte thematisiert wurde - durch Kyros für sein Volk sorgt.

Haben wir das Aussagegefälle unserer Texteinheit bisher richtig rekonstruiert, dann läge es eigentlich nahe, sie gattungskritisch eindeutig als Disputationswort zu bestimmen (250). Im Endeffekt sollen ja tatsächlich die Einwände der Hörer, wie sie sich aus V.9f rekonstruieren lassen, entkräftet werden. Allerdings gilt es auch zu sehen, daß hier das Disputationswort durch zunächst ihm fremde Elemente angereichert ist. Der Weheruf mit dem nachfolgenden Jahwespruch erinnert von der Struktur her an die Gerichtsprophetie, wo nach der Schuldfeststellung als Jahwespruch die Unheilsansage erfolgt. Dieser Struktur bedient sich Deuterocesaja für seine - wie bereits erläutert - ganz andersartige Aussage.

Daß Deuterocesaja auf das gebrandmarkte Fehlverhalten seiner Zuhörer hin hier nicht das Gespräch mit ihnen unmittelbar sucht, sondern auf eine fiktive Rede Jahwes an die Götter "ausweicht", hat seinen guten Sinn: Wer Jahwes Vermögen grundsätzlich bestreitet (V.9f), dem kann man nicht wie selbstverständlich damit entgegen, daß Jahwe doch der Schöpfer von Erde, Menschheit und Himmel wäre; gerade dies müßte implizit dann ja auch Gegenstand solchen Bestreitens sein. Um hier Zirkelschlüsse zu vermeiden, wechselt mit der Jahwerede fiktiv auch der Adressat. Was vom menschlichen Blickwinkel her strittig ist, ist auf dieser anderen - fiktiv vorgestellten - Beziehungsebene gar nicht strittig: Vor den Göttern kann Jahwe auf sein weltweites Schaffen verweisen und auch darauf, daß er Kyros erweckt habe. Das alles ist bereits von Jahwe her geschehen, was offenkundig von den Göttern auch nicht geleugnet wird. Deshalb kann Jahwe - in fiktiver Auseinandersetzung mit den Göttern - am Anfang seiner Rede dazu auffordern, ihn über das Geschick seines Volkes zu befragen und ihm über sein Volk Befehl zu erteilen. Die folgenden Ausführungen zeigen, daß infolge der Macht Jahwes (V.12.13a) dies ein ziemlich unmögliches Unterfangen wäre und darüber hinaus völlig überflüssig, da Jahwe an sein Volk nicht erinnert zu werden braucht (vgl.

V.11b), sondern diesem von sich aus eine neue Zukunft bereitet, es also nicht in seiner gegenwärtigen Not beläßt (V.13aß.bα) (251).

Wir fassen zusammen:

Zur Funktion der Schöpfungsaussagen in V.12 läßt sich folgendes sagen (252): Sie können nur unter der Einschränkung eine begründende Rolle spielen, daß sie zunächst nicht den Exilierten als offenkundige Wahrheit in direkter Weise dargeboten werden, sondern ihre Unstrittigkeit "nur" vor dem fiktiven Kreis der Götter vorausgesetzt wird. Freilich sind diejenigen, die Deuterojesaja im Endeffekt überzeugen will, die Exilierten (bzw. Teile derselben), deren Fehlverhalten in V.9f thematisiert wird. Nun werden diese aber nicht von einem für sie unstrittigen Glaubensbereich (Jahwe als Schöpfer) zu einem strittigen geführt (Jahwes Handeln an Israel) (253); zur Debatte steht vielmehr der Jahweglaube als ganzer: Jahwes Vermögen wird in V.9f grundsätzlich in Frage gestellt, und ebenso grundsätzlich setzt die Jahwerede in V.11-13 die Akzente: Die Exilierten können sich nur dann zu Jahwe als dem Schöpfer und dem Herrn der Geschichte bekennen, wenn sie in der Lage sind, ihre in grundsätzlicher Weise zutage tretenden Zweifel an Jahwes Vermögen in der Weise zu überwinden, daß sie es sich gefallen lassen, mittels der Jahwerede in die "himmlische" Sphäre der Auseinandersetzung Jahwes mit den Göttern hineingenommen zu werden, wo das, was "auf Erden" strittig ist, gar nicht mehr strittig sein kann (254): eben Jahwes Macht als Schöpfer und Herr der Geschichte - Jahwes Macht, die im Dienst seines Heilswillens steht.

h) 45,18-19(18-25)

(18) Denn so spricht Jahwe, der die Himmel schafft (255)

- er (256) ist Gott! - (257);

der die Erde bildet und sie macht

- er hat sie gegründet! -

- nicht als Öde hat er sie geschaffen,
zum Bewohnen hat er sie gebildet -:

Ich bin Jahwe und sonst ist keiner.

(19) Nicht im Verborgenen habe ich gesprochen,
am Ort dunklen Landes (258).

Nicht habe ich zum Samen Jakobs gesagt:

Sucht mich vergeblich!

Ich bin Jahwe, der Rechtes (259) spricht,
der Rechtsames mitteilt.

Die Abgrenzung der Einheit ist strittig. Duhm und Merendino nehmen V.18-25 zusammen und sehen darüber hinaus einen Zusammenhang mit den vorangehenden Versen. McKenzie nimmt V.14-17 ohnehin mit hinzu. Westermann sieht V.18 als Einleitung zu V.20-25 an und V.19 als Einleitung zu 46,1-13. In letzterem Fall wären Einleitung und Hauptteil also sehr auseinandergezogen. Außerdem wäre zu fragen, ob - so Westermann - zwischen den "beiden ganz verschiedenen Bestreitungen in V.18 und 19" tatsächlich kein Zusammenhang entdeckt werden kann. Die Ausleger, die V.18f als Einheit für sich sehen, vermögen einen solchen Zusammenhang durchaus zu entdecken. Volz sieht in V.18 die "Prämisse" zu V.19. Jahwe habe "Himmel und Erde planvoll und zu heilsamem Zweck geschaffen", wollte "einen Kosmos und nicht ein Chaos haben ..." Das erkenne "jedermann" und liege "vor aller Augen". Der Sinn von V.19 ist für Volz dann der: "Was aber von Jahwes Schaffen gilt, das gilt auch von seinem Wort. Seine Offenbarung ist kein Geheimwissen, sein Dienst kein abergläubischer Wirrwarr, sein Wort ist heilsam und gerade." Diese letzte Aussage hat für Volz grundsätzlichen Charakter und wird weniger auf die spezifische Situation der Verkündigung Deuterojesajas bezogen (260). Whybray hält - ähnlich wie Volz - die Aussagen über Jahwes alleiniges Gott- und Schöpfersein für "undisputed propositions" und sieht zwischen V.18 und V.19 folgende Beziehung: "Yahweh has always

spoken out clearly and openly, with a definite and reliable purpose no less effective than the purpose which he showed in creation." In einer ähnlichen Weise sieht schließlich auch Fohrer den Zusammenhang (261).

Wir gehen nun auch davon aus, daß die beiden Verse eng zusammengehören, versuchen aber eine etwas andere Verhältnisbestimmung zu gewinnen. Hierzu soll zunächst eine kurze Analyse der Jahwerede dienen: Sie beginnt in V.18b (262) mit einem Nominalsatz, der Jahwes Einzigkeit zum Ausdruck bringt. Dem schließt sich in V.19a die Aussage an, daß die Wortverkündigung von Jahwe her öffentlich geschieht. Sind wir mit unserer bereits dargelegten Annahme im Recht, daß das in Konfrontation mit den babylonischen Gottheiten ausgesagt wird, dann würde V.19a der Bewahrheitung von V.18b dienen. V.19aß könnte die gleiche Aussageabsicht haben. Jahwes Gottsein würde hier dann dadurch erwiesen, daß Israel, wenn es sich Jahwe zuwendet und bei ihm Hilfe sucht (263), dies nicht vergeblich tut. Auch hier ist es denkbar, daß Jahwes Wille und Macht zu helfen im Kontrast zu anderen Gottheiten hervorgehoben werden sollen. Darauf deutet der unmittelbare (hierzu s.u.) Kontext in V.20: Bei anderen Göttern bringt das Flehen keinen Erfolg.

Hebt V.19aß grundsätzlich hervor, daß das Jahwe-Suchen nicht vergeblich ist, so führt V.19b die Aussage insofern weiter, als das, was von Jahwe her zukommt, durch die Substantiva צדק und מִשְׁדִּים eine Präzisierung erfährt: Durch die Rede von dem heilvoll Neuen wendet sich Jahwe seinem Volk zu (264). Ist dabei an Kyros gedacht? Die Frage läßt sich dann bejahen, wenn man V.18f mit V.20-25 zusammensieht. Sind die "Entronnenen der Völker" diejenigen, die die mit Kyros verbundenen Ereignisse hinter sich gebracht haben (265), dann kann die Frage in V.21b, wer dieses vorlängst habe hören lassen, sich nur auf das Auftreten des Kyros beziehen. Sieht man V.18f in diesem Zusammenhang, dann könnte der Aussagein-

halt von V.19b auf Kyros bezogen werden. Unsere in Anm.265 angestellten Erwägungen lassen hinwiederum vermuten, daß Kyros nun voll auf dem Plan ist. Daß sein Kommen von Jahwe vorher angekündigt war, vermerkt V.21b (266).

Bevor wir V.20-25 weiter in unsere Überlegungen einbeziehen, gilt es zunächst, V.18b.19 dem Aussageinhalt nach mit V.18a zu vergleichen. Unseren bisherigen Erwägungen zufolge geht es in V.18b.19 um zwei Aspekte, die freilich zusammengehören:

- Jahwes Gottsein wird im Kontrast zu anderen Göttern betont.
- Dieses Gottsein Jahwes äußert sich nicht in einer allgemeinen Mächtigkeit, sondern in heilvoller Zuwendung. Auf diese Weise erfährt die mit V.18b beginnende Jahwerede in V.19 ihre inhaltliche Entfaltung.

Genau diese beiden Aspekte enthält nun aber auch die erweiterte Botenformel V.18a! Zum einen zeigen die beiden ersten Parenthesen, daß von Jahwes Gottsein und somit auch von seinem Schöpfersein nicht wie selbstverständlich ausgegangen werden kann. Es ist deshalb eine doppelte Unterstreichung nötig: Er - also Jahwe und niemand anders - ist Gott; er - also Jahwe und niemand anders - hat die Erde gegründet. Zum anderen kommt in der dritten Parenthese das Ziel von Jahwes Schöpfungshandeln zum Ausdruck: Die Erde ist nicht als Öde, sondern als Wohnraum geschaffen. Jahwes schöpferische Mächtigkeit und seine dem Geschöpf zugewandte Güte stellen somit eine Einheit dar.

Es wird hier klar, wozu die Erweiterungen der Botenformel dienen sollen; sie deuten auf folgendes hin: So, wie sich Jahwe für Israel als der allein mächtige und zugleich gütige Gott zeigt, so erweist er sich auch in seinem weltweiten Schöpfungshandeln. Insofern besteht in der Aussage zwischen V.18a und V.18b.19 eine Strukturgleichheit. Die wichtige Frage ist nur noch: Macht hier Jahwes weltweites Schöpfungs-

handeln sein besonderes Handeln an Israel glaubwürdig - oder ist das Verhältnis anders zu denken? Zunächst ist zu sehen, daß die Jahwerede V.18b.19 nach unserem Verständnis einen in sich geschlossenen Aussagekonnex darstellt, der aus sich heraus verständlich ist und so auch keiner weiteren Absicherung bedarf. Die programmatische Behauptung von Jahwes Gottsein in V.18b erfährt in V.19 eine hinreichende, auf den Erfahrungsbereich der Exilierten bezogene Füllung. Außerdem ist zu sehen: Würde von der Glaubwürdigkeit Jahwes als des Schöpfers aus auf sein besonderes Geschichtshandeln hin "argumentiert", dann müßte man die grundlegende Aussage von V.18b auf V.18a beziehen. Nun beginnt aber mit V.18b die Jahwerede und wird in V.19 fortgesetzt. Was vorher in Parenthese dargelegt wurde (Jahwes Gottsein), bekommt in V.18b als programmatischer Beginn der Jahwerede eine ganz herausgehobene Funktion, die den Aussagen von V.19 große Gewichtigkeit verleiht.

Die Aussagen in V.18a dürften also - wie die Schöpfungsaussagen in 42,5 - weniger eine begründende Funktion haben, sondern dazu dienen, Jahwes besonderes Handeln an Israel in einen universalen Horizont zu stellen. Allerdings fehlen in 42,5 die besonderen Akzentuierungen, wie sie in 45,18a mit den Parenthesen in Erscheinung treten. D.h. nun: Anders als in 42,5 eröffnen die Schöpfungsaussagen in 45,18a nicht nur einen universalen Horizont; es wird vielmehr dort - wie bereits angedeutet - auch eine analoge Beziehung zwischen Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und seiner besonderen Hinwendung zu Israel, wie sie in V.18b.19 thematisiert wird, gesehen, indem es beidemale um Jahwes Gottsein und seine gnädige Zuwendung geht.

Es scheint mir bei alledem nicht zweifelhaft zu sein, daß man V.18f durchaus als Einheit für sich mit einer abgerundeten Aussage verstehen kann. Gattungskritisch könnte man dann von einem Selbstpreis Jahwes mit erweiterter Einleitung

sprechen, in welchem auch Elemente der Bestreitung enthalten sind. Allerdings bleibt hier offen, an wen die Jahwerede ergeht. Die Exilierten kommen nicht ohne weiteres in Frage, da vom "Samen Jakobs" in der dritten Person die Rede ist. Eine neue Verstehensmöglichkeit erschließt sich uns, wenn wir - wie oben teilweise schon geschehen - V.20-25 mit hinzunehmen (267). Angeredet sind dort - vermutlich fiktiv - Teile der Völkerwelt (V.20a) und schließlich in einer verallgemeinernden Weise "alle Enden der Erde" (268) (V.22a); diese letztere Anrede wird auf jeden Fall fiktiv sein. Die Adressaten sollen sich um ihrer selbst willen Jahwe zuwenden, da er allein Gott ist (V.22), er allein sein Wort dem geschichtlichen Geschehen hat vorausgehen lassen (V.21), während andere Götter nicht helfen können (V.20b). Inhaltlich sind V.18f und V.20-25 eng verzahnt. Daß Jahwe allein Gott ist (V.18b) und nicht im Verborgenen geredet hat (V.19aa), erfährt eine Explikation in V.21. V.19aß hinwiederum hebt hervor, daß Israel Jahwe nicht umsonst sucht. Gleiches - nämlich, daß von Jahwe Hilfe zu bekommen ist - drückt V.22a hinsichtlich der "Enden der Erde" aus, wobei vorher in V.20b eine negative Abgrenzung hinsichtlich der Götter vollzogen wird: Diese helfen nicht (269)! Das Element der Bestreitung, das bereits in V.18f mit enthalten war, bekommt hier also schärfere, explizitere Konturen. Und schließlich wird Jahwes צדק - in V.19b im Hinblick auf Insrael ausgesagt - gemäß V.24a, wo das Wort צדקה (pl.) steht, auch für die Völker relevant.

Es ist somit bei alledem klar, daß Jahwes Heilswillen auch für die Völker gilt. Am Schluß allerdings (V.25) richtet sich der Blick wieder auf Israel. Auch wenn die Aussage zum Vorangehenden nicht im Widerspruch steht - eine Abgrenzung zu den Völkern wird nicht explizit vollzogen -, kommt sie an dieser Stelle doch etwas überraschend. Vielleicht hat hier ein nachexilischer Bearbeiter nochmals betonen wollen, was für Israel selbst unmittelbar wichtig ist (270). Läßt man so

diesen letzteren Aspekt unberücksichtigt, dann finden wir in V.20-24 wieder genau die Gesichtspunkte, die schon bei der Rede von Jahwes Schöpfungertum (V.18a) und seinem besonderen Verhältnis zu Israel (V.18b.19) prägend waren: Auch die außerisraelitischen Adressaten werden sowohl auf Jahwes Gottsein im Kontrast zu anderen Göttern als auch auf seine gnädige Zuwendung verwiesen.

Wir fassen zusammen:

1. Die ersten beiden Parenthesen in 45,18 zeigen, daß Deuterocesaja von Jahwes Gottsein und von seinem weltweiten Schöpfungertum nicht wie selbstverständlich ausgeht. Wir wenden uns damit gegen Positionen, wie sie von Volz, Whybray u.a. vertreten werden.
2. Zwischen Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln (V.18a) und seinem Handeln an Israel (V.18b.19) besteht insofern eine direkte Entsprechung, als es beide Male sowohl um Jahwes Gottsein als auch um seine gnädige Zuwendung geht, wenngleich letztere in den beiden Bereichen sich - der Sache ja auch gemäß - unterschiedlich äußert: Als Weltschöpfer ermöglicht Jahwe den Geschöpfen ihren Lebensraum; für Israel wird im Zusammenhang des Kyrosgeschehens Heilvolles geäußert.
3. Beide genannte Aspekte - Jahwes Gottsein und seine gnädige Zuwendung - sind auch für Menschen außerhalb Israels relevant, wie aus V.20-24 - V.25 ist vermutlich sekundär - hervorgeht (271).
4. Ist das bisher Gesagte richtig, dann wird man aus unserem Abschnitt den Versuch des Propheten herauslesen dürfen, Jahwes Handeln an seiner Schöpfung insgesamt, an Israel und schließlich auch an den Menschen außerhalb Israels als ein einheitliches zu verstehen: nämlich als das Handeln eines majestätischen Gottes, dessen Majestät im Dienst seiner Güte steht.
5. Bezüglich der Art, wie von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln einerseits und seinem Verhältnis zu Israel und

den Menschen außerhalb Israels andererseits geredet wird, ist gleichwohl auch ein Unterschied zu konstatieren: Im ersten Bereich wird Jahwes Gottsein und sein Schöpfertum durch Parenthesen behauptet, ohne daß ein Wahrheitserweis versucht wird. Das ist in den beiden anderen Bereichen anders, indem dort zum einen auf die Art der Wortverkündigung (V.19aα), zum andern auf den Ansagebeweis (V.21bα) verwiesen und somit Jahwes Gottsein im Kontrast zu den Göttern "plausibel" gemacht wird.

6. Insgesamt ließe sich also sagen: Die Schöpfungsaussagen in V.18a dienen zum einen dazu, einen universalen Rahmen für Jahwes Geschichtshandeln zu präsentieren (so auch in 42,5); zum andern - und dazu sind die Parenthesen gesetzt - soll eine analoge Beziehung zwischen Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und seinem Handeln an Israel und den Menschen außerhalb Israels deutlich werden. Eine begründende Funktion für den Erweis von Jahwes Gottsein und somit auch seiner Geschichtsmächtigkeit haben die Schöpfungsaussagen als solche nicht. Der Wahrheitserweis wird vielmehr im Bereich der Geschichte gesucht.

i) 48,12-16a

- (12) Höre auf mich, Jakob,
und Israel, mein Berufener:
Ich bin es, ich - der Erste;
ebenso: ich - der Letzte.
- (13) Ja, meine Hand hat die Erde gegründet,
und meine Rechte hat die Himmel ausgespannt.
Rufe ich nach ihnen -
zugleich stehen sie da (272).
- (14) Versammelt euch, ihr alle, und hört (273):
Wer unter ihnen (273) hat dieses verkündet?
Jahwe - sein Freund tut seinen Willen an Babel,
und sein Arm (tut seinen Willen) an den Chaldäern
(274).

(15) Ich, ich habe geredet, auch habe ich ihn gerufen;
ich habe ihn kommen lassen, seinen Weg lasse ich ge-
lingen (275).

(16a) Kommt her zu mir, hört dieses:

Ich habe von Anfang an nicht im Verborgenen gesprochen;
seit es geschieht - da bin ich.

Während es in der Abgrenzung nach vorne keine Probleme geben dürfte, ist die Frage nach dem Ende der Texteinheit umstritten. Vielfach wird V.16b gestrichen (Duhm, Fohrer, Whybray). Volz muß MT stark abändern, um V.16b beibehalten zu können. Die Erklärung McKenzies, wir hätten es mit einer "imagined response of Cyrus to the call of Yahweh" zu tun, ist insofern unwahrscheinlich, als vorher Kyros gar nicht angeredet ist. Elliger (276) läßt die Einheit mit V.15 enden und rechnet V.16b-19 Tritojesaja zu. Mit der Einordnung von V.16a gerät er dann allerdings in Schwierigkeiten (277): Er muß annehmen, daß zwischen V.16a und V.20 ein Stück weggebrochen ist. Merendino zieht V.16b zu V.17-22.

Will man bei V.16b keine Emendationen größeren Ausmaßes vornehmen, ist es sehr unwahrscheinlich, daß er noch zu unserer Einheit gehört. Vergewegenwärtigen wir uns nun den Aufbau derselben. Gemäß V.12a ist Israel angeredet (278). In V.12b redet Jahwe von sich als dem Ersten und Letzten, in V.13 kommt er auf sein Schöpfertum zu sprechen. Nach der Aufforderung, sich zu versammeln und zu hören (V.14aα), wird in V.14aβ in Frageform der Ansagebeweis angeführt. Die in V.14b.15 folgenden Aussagen bauen darauf auf, während V.16a nochmals mit einer Aufforderung einsetzt und dann in einer abschließenden Weise Jahwes Reden und sein geschichtliches Dabeisein thematisiert.

Begrich (279) hat den Abschnitt den Disputationsworten zugeordnet. Der Sprecher würde in V.12b.13 "mit einer umfassenden Behauptung" beginnen, "die nicht bestritten wird."

Die Antwort auf das "besondere Strittige", nämlich auf die Frage, wer das getan habe, "soll sich der Angeredete auch hier selbst geben. Und er kann das nach der Überzeugung des Sprechers auf Grund der einleitenden unbestreitbaren Behauptung." Einige Exegeten gehen bei ihrer Deutung in ähnliche Richtung (280). Auch wir gehen davon aus, daß in unserer Einheit ein Argumentationsgefälle vorliegt und so von einem Disputationswort gesprochen werden kann. Gleichwohl bedarf es der besonderen Nachprüfung, in welcher Weise der Argumentationsgang verläuft. Zunächst fällt auf, daß in unserer Einheit das Argumentationsgefälle erst mit V.14aß einsetzt: "Wer unter ihnen hat dieses verkündet?" Von V.14b.15 her gesehen kann mit *אלא* nur das Kyrosgeschehen gemeint sein, das - und hierauf zielt die Frage - eben von Jahwe und nicht von den Fremdgottheiten angekündigt wurde (281). Die Stimmigkeit einer solchen Frage (mit der darin beschlossenen Antwort) muß in ihr selber liegen; der Prophet erfragt hier etwas, was tatsächlich "nachprüfbar" ist und somit keiner zusätzlichen Stütze bedarf. Sollte umgekehrt der Frage die Stimmigkeit mangeln, dann würden auch die Aussagen von V.12b.13 daran nicht viel ändern. Ganz im Gegensatz zu Begriffs Analyse meinen wir also, daß V.12b.13 nicht für die Richtigkeit der Frageintention eintreten können und auch nicht müssen. Ist aber solche Richtigkeit in der Frage selber beschlossen, dann wird von daher glaubwürdig, was V.14b ausdrückt: daß des Kyros Handeln an Babylon tatsächlich in der Perspektive von Jahwes Ratschluß gesehen werden kann. So schließt sich dann auch V.15 nahtlos an: Jahwe hat gesprochen, Kyros gerufen und kommen lassen und läßt (auch weiterhin) seinen Weg gelingen. V.16a bringt gegenüber dem Vorangehenden nichts Neues mehr hinzu, schließt aber mit der nochmaligen Aufforderung, herzukommen und zu hören, und der hierauf folgenden gebündelten Aussage den Gedankengang in einer pointierten Weise ab (282).

Die für uns wesentliche Frage ist nun, welche Funktion V.12f

im Kontext von V.14-16a haben können. Begriffs Analyse, daß V.12b.13 als nicht bestreitbare Behauptung die Stütze für die nachfolgenden Aussagen abgeben würden, kann nach unseren bisherigen Erwägungen so nicht stimmen. Immerhin wäre aber noch zu überlegen, ob Jahwes Selbstvorstellung als Erster und Letzter und als Schöpfer nicht doch eine zusätzliche Stütze für die Glaubwürdigkeit seines aktuellen geschichtlichen Dabeiseins abgeben würde. Dem muß entgegengehalten werden, daß in V.14-16a sehr unmittelbar der Bogen vom ansagenden Wort zu dem diesem Wort korrespondierenden Ereignis gespannt wird. So gesehen kann schwerlich behauptet werden, daß V.12f in das Argumentationsgefälle einbezogen sind. Es legt sich uns vielmehr nahe, die Funktion von 48,12f ähnlich wie die von 42,5 zu bestimmen: Jahwes geschichtliches Dabeisein in Wort und Geschehen (V.14-16a) wird einleitend in einen universalen Rahmen gestellt. V.12b thematisiert dabei mit der Rede vom Ersten und Letzten die zeitliche Komponente (283), während das polare Begriffspaar Himmel - Erde (V.13a) auf die räumliche Dimension abhebt (284). V.13b hinwiederum stellt insofern ein Brückenglied zu V.14-16a dar, als das, was dort (V.15) in bezug auf Kyros ausgesagt wird - daß Jahwe ihn gerufen und kommen lassen habe -, hier nun analog auch auf den kosmischen Bereich bezogen wird: Jahwe ruft - zugleich stehen sie - wahrscheinlich die Himmelskörper - da. In dieser analogen Redeweise zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zu dem, was wir in 45,18-25 beobachtet haben.

Wir fassen zusammen:

1. In dem Abschnitt 48,12-16a geht es darum, ob man Jahwe tatsächlich die Macht zutrauen kann, Kyros als Vollzugsorgan seines Willens zu gebrauchen (285).
2. Der entscheidende Grund, ihm das tatsächlich zuzutrauen, ist der Hinweis darauf, daß er das Kyrosgeschehen angesagt hat.
3. Die Rede von Jahwe als dem Ersten und Letzten und von

seinem weltweiten Schöpfungshandeln in V.12f kann als solche nicht die nachfolgenden, auf den geschichtlichen Bereich konzentrierten Aussagen begründen. Die Aussagen von V.12f werden vielmehr zunächst in den Raum gestellt und bekommen erst von den nachfolgenden Aussagen über Jahwes Geschichtsmächtigkeit her ihre eigentliche Berechtigung, ohne daß freilich explizit von Jahwes Geschichtsmächtigkeit aus auf sein Schöpfersein hin geschlossen würde.

4. Die unverwechselbare Funktion von V.12f besteht darin, Jahwes Handeln durch Kyros, das Israel zugute kommt, sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Hinsicht in einen universalen Horizont zu stellen. V.13b stellt außerdem noch eine Analogie zwischen Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und seinem Geschichtshandeln her.

j) Zwischenüberlegung: Schöpfung und Chaoskampf (zu 51,9f)

Bei 51,9f bedarf es einer besonderen Überlegung, ob diese Verse für unsere Problemstellung überhaupt relevant sind. Es geht um die Frage, ob und - wenn ja - wie weit Schöpfung und Chaoskampf zusammengehören. Diese muß zuerst grundsätzlich erörtert werden. Erst dann können wir zu Jes 51,9f selbst kommen.

H.Gunkel hat in seinem Buch "Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" einer weitgehenden Identifikation von Schöpfung und Chaoskampf das Wort geredet. In jüngerer Zeit hingegen wird sowohl bezüglich der Umwelt des ATs als auch im Hinblick auf das AT selbst bestritten, daß Schöpfung und Chaoskampf unmittelbar zusammengehören (286). Immerhin läßt sich aber auch nicht sagen, daß Schöpfung und Chaoskampf nie etwas miteinander zu tun hätten. Zusammenfügungen beider Vorstellungskomplexe hat es gegeben, so daß die einschlägigen Texte jeweils für sich geprüft werden müssen. Der atl. Befund ist eindeutig so beschaffen, daß dort das Chaoskampf-

motiv keineswegs durchgehend mit Jahwes weltweitem, die grundlegenden Daseinsbedingungen schaffendem Handeln auf einer Ebene gesehen wurde. Das Exodusgeschehen kann mit Hilfe des Chaoskampfmotivs in Sprache gefaßt werden (287), aber auch anderweitig weist das Chaoskampfmotiv keineswegs immer auf Jahwes weltweites Schöpfungshandeln hin (288). Angesichts dessen werden wir zunächst ganz grundsätzlich auf religionsgeschichtlicher Basis danach zu fragen haben, was das Chaoskampfmotiv überhaupt zum Ausdruck bringen will. Hierbei helfen uns Beobachtungen und Überlegungen von F.Stolz weiter. Seine Analyse des enūma eliš zeigt, daß die Chaosmacht dort "ganz verschiedene Aspekte" hat: "Sie repräsentiert die ordnungsbedrohenden, lebensfeindlichen Elemente einerseits der Natur, andererseits der Sozietät ..." (289) Im Mythos "Labbu und Tišpak" (ebenfalls babylonischen Ursprungs) werde die Welt als Ganzheit gar nicht thematisiert: "Er umfaßt in erster Linie den menschlich-politisch-sozialen Raum." (290)

Es ist nun nicht unsere Aufgabe, die gesamte Chaoskampfthematik aus der Umwelt Israels zu sichten und zu bewerten (291). Weiterhin scheint eine Fragestellung, die an möglichen historischen Abhängigkeiten der verschiedenen Chaoskampfvorstellungen orientiert wäre, für unsere(!) Thematik nur bedingt etwas auszutragen. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist der andere Aspekt: daß nämlich die Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Vorstellungen auf gleichgestaltete Erlebnismuster hindeuten scheinen: "Offenbar werden gewisse Phänomene, die in verschiedensten Religionen in analoger Weise gesehen werden, mit großer Regelmäßigkeit in konstanten Bildern ausgedrückt. So ruft das Erlebnis des Chaos nach dem Bild des Wassers." (292) Entscheidend dürften somit für die Chaoskampfvorstellung nicht die Daseinsbereiche (Natur, Gesellschaft etc.) als solche sein, sondern die Art des Erlebens in diesen Bereichen: Der Mensch sieht sich in die Ordnungen der Natur, der Gesellschaft etc. eingebunden und

erfährt diese zugleich als nicht fraglos da-seiend, sondern so, daß sie gegenüber einer chaotischen, ordnungsfeindlichen Macht (293) etabliert wurden und zugleich nach wie vor der Bedrohung dieser Macht ausgesetzt sind.

Grundsätzlich ist also festzustellen: Die Chaoskampfvorstellung läßt sich auf verschiedene Daseinsbereiche beziehen, da ja auch der Mensch die schöpfungsmäßig gegebenen und geschichtlich gewordenen (294) Ordnungen als nicht fraglos daseiend erlebt. Das bedeutet für das AT (295): Genauso, wie Schöpfung und Chaoskampf nicht einfach identifiziert werden können, kann auch nicht von der Chaoskampfvorstellung als einer einheitlichen Größe die Rede sein. Das ihr zugrundeliegende Erleben der Bedrohtheit kann sich auf verschiedene Bereiche beziehen; das Bezugsfeld muß durch die Beachtung des Kontextes erst eruiert werden.

Nach diesen Überlegungen grundsätzlicher Art sind wir nun in der Lage, Jes 51,9f zu untersuchen. Zunächst wird dort der "Arm Jahwes" (296) aufgefordert, sich zu regen und Kraft anzuziehen (V.9aα). Diese Aufforderung wird in V.9aβ.γ konkretisiert: Er (der Arm Jahwes) soll sich regen - also handeln - "wie in den Tagen der Vorzeit, der längst vergangenen Geschlechter." Worin dieses frühere Handeln bestanden hat, wird nachfolgend deutlich: nämlich im Kampf mit dem Meeresungeheuer (297) (V.9b), in der Austrocknung des Meeres (V.10a) und schließlich darin, daß die "Tiefen des Meeres" zum Weg für den Durchzug der "Erlösten" gemacht wurden (V.10b). Explizit ist also von der Auseinandersetzung mit dem Meeresungeheuer nur in V.9b die Rede. Unseren Grundsatzüberlegungen gemäß untersuchen wir zunächst den Kontext.

Wichtig ist, daß das in V.9b.10 umschriebene Handeln in V.9aβ.γ mit der Zeitbestimmung כִּימֵי קִדְּם דְּיוֹר עוֹלָמִים versehen wird. דְּיוֹר kann sich nämlich nur auf eine Zeit beziehen, in der Menschen bereits auf dem Plan sind (298). עוֹלָמִים

יָרֵחַ könnte somit weit zurückliegende Generationen meinen, und Jahwe - bzw. der Arm Jahwes - wird an sein Handeln zu deren Zeiten erinnert. Das würde also heißen: V.9aß.γ spielt nicht auf Jahwes grundlegendes, die Daseinsbedingungen erst schaffendes Handeln an! Dasselbe müßte dann für V.9b.10 gelten, da dort das in V.9aß.γ Angesprochene expliziert wird. Weitere Beobachtungen stehen dieser Deutung zumindest nicht im Wege:

- קִדְם bezeichnet allgemein die "frühere Zeit", die "Vorzeit". Damit kann auch die Väterzeit (Mi 7,20) und die Frühzeit des Volkes (Ps 44,2; 74,2) gemeint sein (299).
- הָיָה bekommt "in bestimmten Zusammenhängen die Bedeutung der das Dasein gefährdenden Flut oder Tiefe ..." (300) Das Wort muß also keineswegs nur mit grundlegenden Daseinsgegebenheiten in Verbindung stehen. In Ex 15,5 findet es - allerdings im Plural - im Rahmen der Schilderung des Schilfmeerereignisses Verwendung. Als für den einzelnen bedrohliche Macht erscheint es z.B. in Jona 2,6 und Ps 42,6.- Wichtig ist nun freilich, die Wortverbindung הָיָה הַיָּם etwas näher zu untersuchen. Sie begegnet außer in Jes 51,10 noch in Gen 7,11; Am 7,4; Ps 36,7; als Plural - und somit für die Deutung weniger geeignet - in Ps 78,15. Gen. 7,11 und Ps 36,7 legen nahe, dabei an eine kosmologische Größe zu denken, nämlich an die unterirdischen Wasser (so Gen 7,11). Nichts anderes meint zunächst auch Am 7,4; allerdings ergibt sich aus diesem Beleg noch eine weitere Perspektive: Feuergüsse "verzehren die Grundflut und damit auch die Äcker." (301) Damit ist Jahwes kommendes Gerichtshandeln umschrieben, das aber nicht der ganzen Welt, sondern nur Israel gilt. D.h.: Die kosmologische Vorstellung kann dazu verwendet werden, ein Handeln auszudrücken, das letztlich keine kosmischen Dimensionen hat. Dann wäre aber auch bei Jes 51,10 die Deutung möglich, daß da von der Austrocknung der Wasser der großen Grundflut im Rahmen eines geschichtlichen und örtlich begrenzten Geschehens die Rede ist. So, wie die Grundflut nach Gen. 7,11 zur

weltweiten Gefahr werden kann, so war das Schilfmeer - diese Deutung nehme ich vorweg - angesichts der heran-nahenden Ägypter eine die Existenz bedrohende Gefahr für die Israeliten, so daß die Austrocknung der Wasser des Schilfmeeres als Austrocknung der Wasser der Grundflut interpretiert werden konnte.

- In V.10b wird eindeutig auf den Durchzug der Israeliten durch das Meer angespielt. Will man V.9.10a nicht in dieser Richtung verstehen, dann muß zwischen V.10a und V.10b eine deutliche Zäsur gesehen werden. Wenn man V.10b nicht gleich literarkritisch eliminieren will (302), bleibt gleichwohl noch die Behauptung, daß - so Petersen - es sich in V.10b thematisch um einen anderen Sachverhalt handele als in V.9.10a. Den von Petersen hierbei vorgebrachten stilistischen Argumenten kommt m.E. jedoch keineswegs zwingende Beweiskraft zu (303). Sind tatsächlich die Argumente, die für eine gesonderte Betrachtung von V.10b sprechen, nicht zwingend, dann kann auch mit einem thematischen Zusammenhang von V.10a und V.10b gerechnet werden: Mit der Austrocknung des Meeres ist - wie von uns bereits angedeutet - die Austrocknung des Schilfmeeres gemeint. Diese Austrocknung (V.10a) steht im Zusammenhang mit dem Durchzug durch das Meer (V.10b) (304).

Unsere bisherigen Überlegungen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, Jes 51,9f als Anspielung auf das Schilfmeerereignis zu verstehen. V.9b haben wir bisher ausgeklammert. Ist nun aber der Kontext mit einiger Wahrscheinlichkeit so zu deuten, daß er ein Ereignis im Raum der Geschichte thematisiert, dann legt es sich nach den Maßstäben unserer Grundsatzbetrachtung nahe anzunehmen, daß die Chaoskampfvorstellung in V.9b ebenfalls auf den Bereich der Geschichte bezogen ist (305). Insgesamt wäre der Abschnitt Jes 51,9f so zu interpretieren: Angesichts der exilischen Situation, die Israel als eine Bedrohung seiner Existenz empfindet, wird Jahwe an die Rettungstat am Schilfmeer erinnert, also an die

Überwindung einer vergleichbaren - im einzelnen natürlich andersartigen - Bedrohung. Diese damalige Bedrohung kann, weil existenzgefährdend, als Bedrohung durch eine chaotische Macht gesehen werden; die Überwindung der Bedrohung wäre somit ein Sieg über chaotische Gefährdungen (306). Insofern hilft die Chaoskampfvorstellung die eigentliche Bedeutungsschwere des Schilfmeerereignisses zu artikulieren.

Abschließend wäre somit festzustellen: Die Chaoskampfvorstellung innerhalb Jes 51,9f hat nichts mit Jahwes grundlegendem, die Daseinsbedingungen erst schaffendem Handeln zu tun (307). Es sind somit alle Überlegungen zurückzuweisen, die Jes 51,9f mit "Schöpfung" in Verbindung bringen möchten (308). Für die Rekonstruktion der Schöpfungstheologie des Deuterojesaja ist dieser Abschnitt nicht von Belang (309).

k) Anmerkungen zu 51,12-16

51,12-16 ist der letzte für unsere Fragestellung relevante Abschnitt innerhalb Jes 40-55. Die Zweifel, die gegen seine Echtheit sprechen, sind jedoch durchaus gewichtig, so daß es nicht nötig ist, die Schöpfungsaussagen dieses Abschnitts in ihrem Kontext zu untersuchen (310).

Was spricht nun gegen die Echtheit? Schon Volz war der Meinung, daß bereits V.12-14 "verdächtig" seien, vollends aber "v.15f. einen so zusammengestoppelten und unoriginalen Eindruck (machen), daß sie höchstwahrscheinlich als Zusatz angesehen werden müssen; auch die Mangelhaftigkeit des Textes und des Satzgefüges verstärkt den Verdacht. Die einzelnen Sätze klingen alle wie Zitate ..." (311) Ausgiebig auf seine Echtheit hin hat den Abschnitt Elliger analysiert (312). Seine vor allem stilistischen Untersuchungen bringen ihn dazu, V.12-14 Tritojesaja zuzuschreiben (313), während V.15f einen anderen fremden Zusatz darstellen würden. Ich selbst möchte zwei Gesichtspunkte ins Feld führen:

- Albertz führt drei Belege an, wo es bei Deuterojesaja zu einer Verbindung der sog. Welt- und Menschenschöpfungstradition gekommen sei: 44,24; 45,11f; 51,13 (314). Nun ist die Verbindung in den beiden ersten Belegen nicht allzu eng. In 44,24 ist von der Erschaffung Israels nur im erweiterten Botenspruch, von der Weltschöpfung nur in der Jahwerede die Rede. Außerdem sind beide Aussagen durch V.24ba, dem überschriftartige Funktion zukommt, deutlich getrennt und in ihrer Funktion unterschieden. Etwas anders ist es in 45,11f. Von der Erschaffung Israels ist sowohl im erweiterten Botenspruch (V.11a) als auch in der Jahwerede ("Werk meiner Hände"; V.11b) die Rede. Im Anschluß daran wird innerhalb der Jahwerede die Weltschöpfung thematisiert (V.12). Obwohl V.11b inhaltlich eng mit V.12 (und mit V.13) zusammengehört - vgl. unsere Exegese in Abschn.III.4.g -, so ist doch in gewisser Weise auch eine Zäsur zwischen V.11b und V.12 gegeben: Mit der Frage in V.11b stellt Jahwe seine Macht zur Diskussion, während er in V.12f sein machtvolles Wirken konstatierend darlegt. Die Anspielung auf die Erschaffung Israels in V.11b hat so eine deutlich andere Funktion als die Rede von der Weltschöpfung in V.12. Genau dieses läßt sich bei 51,13 nicht mehr sagen. Hier kommt es zu einer unmittelbaren Nebeneinanderstellung beider Redeweisen, die innerhalb Jes 40-55 singulär ist (315).
- 51,12 redet davon, daß Israel sich vor Menschen gefürchtet habe. Das dabei verwendete Verb קר' kommt im Qal noch an folgenden Stellen vor: 40,9; 41,5.10.13.14; 43,1.5; 44,2; 51,7; 54,4.14. Mit Ausnahme von 41,5 (wo die "Inseln" Subjekt sind) ist damit immer Israel (bzw. "Jakob" etc.) gemeint. Es wird zu ihm gesagt, daß es sich nicht fürchten soll (die Negation wird mit Ausnahme von 54,14 stets mit לא ausgedrückt). D.h.: 51,12 ist die einzige Stelle innerhalb Jes 40-55, wo קר' (Qal) in bezug auf Israel nicht im Zusammenhang einer tröstenden oder ermunternden Negation steht, sondern als ein gewisser Vorwurf gegenüber

Israel laut wird (316).

Sieht man diese beiden Gesichtspunkte zusammen und bedenkt weiterhin - wenn auch mit gewisser Vorsicht - die Darlegungen von Volz und Elliger, dann scheint es mir zwar nicht absolut sicher, aber doch wahrscheinlich zu sein, daß 51,12-16 nicht mehr von Deuterocesaja selber stammen (317).

5. Schöpfung und Gotteserkenntnis

Ein ganz wesentlicher Aspekt der Botschaft Deuterocesajas ist es, Jahwes neues Handeln anzusagen und solche Ansage glaubwürdig zu machen. Dabei geht es um nicht mehr und nicht weniger als um Jahwes Gottsein selbst: Kann dies in der Krisenzeit des Exils glaubwürdig proklamiert werden? Wenn das, was Deuterocesaja vom Handeln Jahwes sagt, glaubwürdig ist, dann ist es Jahwe auch in seinem Gottsein; Jahwes "Sein" läßt sich von seinem Handeln, seinem "Da-Sein" im wörtlichen Sinn, nicht trennen (318).

Eine wichtige Frage unserer vorangegangenen Untersuchung war hierbei, auf welche Weise Deuterocesaja Jahwe glaubwürdig zu machen versucht. Daß in dieser Hinsicht der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln nicht die oft postulierte zentrale Funktion zukommt, haben wir anhand der einschlägigen Texte zu erweisen versucht. Unser Standpunkt wird nun noch durch eine Begriffsuntersuchung erhärtet. Er ist somit doppelt abgesichert. Wir gehen von folgender Überlegung aus: Wenn Jahwes Gottsein erwiesen werden soll, dann muß dem auf menschlicher Seite ein Erkenntnisvorgang entsprechen. Wir untersuchen deshalb jetzt, auf welche Bereiche sich die Verben beziehen, die innerhalb Jes 40-55 ein menschliches Wahrnehmen und Erkennen umschreiben (319). Selbstverständlich kann diese Methode nicht der alleinige Weg sein, um zu zuverlässigen Schlußfolgerungen zu gelangen. Wenn aber die

nunmehrigen Ergebnisse unsere bisherigen Beobachtungen stützen, dann haben wir ein zusätzliches Indiz für deren Stimmigkeit und können von da aus zu einer Gesamtdeutung gelangen.

גלג

Das Verb kommt bei Deuterojesaja im Qal 36mal vor. Davon geht es 24mal um die Erkenntnis Jahwes oder der Götter und dessen bzw. deren Handeln (320). Negationen sind dabei mitgezählt. Folgende Erkenntnisrelationen sind zu beobachten:

- Erkenntnis Jahwes in seinem weltweiten Schöpfungshandeln durch Israel:

Hierum geht es in 40,21. In 40,28, wo von Jahwes Schöpfersein in partizipialer Apposition die Rede ist, dürfte diese Erkenntnisrelation mit einbeschlossen sein.

- Erkenntnis Jahwes in seinem geschichtlichen Handeln durch Israel:

Diesem Themenfeld sind die meisten Belege zuzuordnen: 41,20; 42,16(bis).25; 43,10.19; 48,6.7.8; 49,23; 52,6. Die Negationen besagen zum einen, daß Jahwes neues Handeln vorher nicht bekannt ist (42,16; 48,6-8), zum anderen, daß Jahwes Gerichtshandeln in der Vergangenheit als solches nicht erkannt wurde (42,25). Auf die zukünftige Erkenntnis, die sich aus Jahwes neuem Handeln ergibt, heben 41,20; 49,23; 52,6 ab.

- Erkenntnis Jahwes außerhalb Israels:

In positiver Weise kommt dies in 45,3.6; 49,26 zum Ausdruck, als Negation - auf die Vergangenheit bezogen! - in 45,4f.

- Erkenntnis der Fremdgötter:

Sowohl Israel (41,22.23.26) als auch Nichtisraeliten (44,9.18; 45,20) kommen als Erkenntnissubjekte vor. Immer ist aber der Sachverhalt negativ. In dieser Richtung gibt es nichts zu erkennen; wer sich auf die Götter (bzw. ihre Bilder) hin orientiert, hat keine Erkenntnis (321).

ראה

Im Qal - sonst ist nur noch Niphal in 47,3 belegt - kommt das Verb 20mal (ohne das Gottesknechtslied 52,13-53,12: 16mal) vor. Für unsere Fragestellung sind zwölf Belege relevant. Auf die Relation zwischen Jahwe als Schöpfer und Israel deutet nur 40,26 hin, während sich 41,20; 42,18.20; 49,18 auf den geschichtlichen Bereich beziehen. Gemäß 40,5; 41,5; 52,8.10 ist auch hier wiederum das Erkenntnissubjekt nicht allein Israel. Im Hinblick auf die Fremdgötter werden abermals nur negative Aussagen gemacht (41,23 [Qerē]; 44,9.20).

שמע

Im Qal geht es in der Mehrzahl der insgesamt 28 Belege um ein Wahrnehmen Israels, das auf Jahwes geschichtliches Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichtet ist oder gerichtet sein soll (42,18.20.23.24; 44,1; 46,3.12; 48,1.6.7.8.12.14.16; 51,21; 55,2.3; vgl. weiterhin 50,10; 51,1.7). Auf einen von Israel in Richtung Fremdgötter gehenden Hörvorgang heben - wiederum unter negativem Vorzeichen - 41,26 und 43,9 ab. Andererseits sind in positiver Weise auch wieder Nichtisraeliten in ein Hören auf das von Jahwe ausgehende Geschehen einbezogen (49,1; vgl. auch 52,15). Um das Aufmerken auf Jahwes weltweites Schöpfungshandeln geht es (wie bei שמע) lediglich in 40,21 und in 40,28. In den beiden noch verbleibenden Belegen sind die Subjekte Babylon (47,8) und der Gottesknecht (50,4).- Im Hiphil geht es in allen 14 Belegen darum, daß Vorgänge im Raum der Geschichte zum Hören gebracht werden oder gebracht werden sollen. 41,22.26; 43,9 heben hervor, daß die Fremdgötter das nicht können. Jahwe hingegen hat hören lassen, was kommen wird (43,12; 44,8; 45,21; 48,3.5.6) und zum Teil auch schon eingetroffen ist (so etwa 48,3-5); ebenso läßt er in Zukunft Neues hören (42,9) (322). Gemäß 48,20 sollen die aus Babylon Entflohenen ihre Erlösung aller Welt mitteilen. Laut 52,7, wo das Verb zweimal vorkommt, läßt der Bote Zion Frieden und Heil hören.

Als letzter Beleg bleibt V.42,2, der auf den Gottesknecht bezogen ist (er läßt seine Stimme nicht öffentlich hören). Auffallend ist schließlich noch, daß die meisten Belege in enger Nachbarschaft zu נגן (Hiphil) stehen.

נגן

Im Hiphil ist das Verb 21mal belegt. Um ein Mitteilen (kommender) geschichtlicher Ereignisse durch Jahwe geht es in 42,9; 43,12; 44,8; 45,19.21; 46,10; 48,3.5. Teilweise sind sie inzwischen bereits eingetroffen (vgl. etwa 48,3.5). Im Gegensatz dazu wird den Fremdgöttern die Fähigkeit zu einem solchen Mitteilen abgesprochen (41,22 [bis].23.26 [bis]; 43,9; 44,7 [bis]; 48,14). In der Mehrzahl der Belege wird נגן zusammen mit ינח , gelegentlich auch zusammen mit ינח ver-wendet. In den noch nicht genannten vier Belegen geht es um ein Kundtun von Jahwes Handeln durch Israel (48,6 [hier als Negation]; 48,20), aber auch durch Nichtisraeliten (42,12; 45,21). Hiervon ist besonders 48,20 bemerkenswert: Der Fall Babylons ist offenkundig bereits im Blick. Die damit einhergehende Erlösungstat Jahwes an seinem Volk soll nun Gegenstand des Verkündens "bis ans Ende der Erde" sein. Eine der wesentlichsten Verkündigungsintentionen Deuterojesajas - nämlich Jahwes neues Handeln an seinem Volk anzusagen und solche Ansage glaubwürdig zu machen - kommt hier am Ende des ersten Teils von Jes 40-55 (323) gewissermaßen zu ihrem Ziel: Die perfektische Heilszusage, die sonst (z.B. 43,1) dem Volk als dem Adressaten nahegebracht wird, soll nun Gegenstand des Mitteilens durch das Volk selber werden, was besagt, daß das, was vorher dem Volk als glaubwürdig vor Augen gemalt wurde, nun seitens des Volkes als glaubwürdig erkannt ist oder wenigstens erkannt sein soll (324).- Außer Hiphil ist nur noch Hophal in 40,21 belegt. Hier allein wird auf Jahwes Schöpfersein hingewiesen!

Unsere terminologische Untersuchung zeigt, daß Deuterojesaja in einer recht breiten Weise Jahwes Handeln im Rahmen

menschlichen Wahrnehmens thematisiert (325). Nicht zu übersehen ist jedoch, daß von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln in diesem Rahmen recht selten die Rede ist, nämlich nur innerhalb der Komposition 40,12-31 in V.21.26.28. Sonst geht es vornehmlich um Jahwes geschichtliches Handeln, wobei vielfach eine abwertende Konfrontation mit den Fremdgöttern erfolgt, da diese ja - vgl. unsere Beobachtungen zur Schöpfungsterminologie in Abschn.III.1 - Produkte menschlicher Kreativität sind und ihnen somit keine Wirkmächtigkeit zukommen kann.

Dieser Befund legt für sich gesehen noch keine zwingende Schlußfolgerung nahe. Man könnte ihn zunächst durchaus auch in folgender Weise auswerten: Jahwes Schöpfersein stehe unbezweifelbar fest. Deshalb brauche Deuterijosaja nur in appositiver Redeform darauf zu verweisen (so in 42,5; 45,18) oder als quasi selbstverständliche Behauptung davon zu reden (so in 45,12; 48,13) und könne ebenso anderweitig die Rede von Jahwe als weltweitem Schöpfer zur unbestrittenen Disputationsbasis erheben (so in den drei Einheiten der Komposition 40,12-31 und in gewisser Weise auch in dem Abschnitt 44,24-28) (326). Es könne dann weitgehend unterbleiben, ausdrücklich auf die Wahrnehmung Jahwes als des Schöpfers Wert zu legen. Daß das so nicht stimmt, haben wir bereits in unserem forschungsgeschichtlichen Aufriß (Abschn.III.2) darzulegen und in der Untersuchung der Einzelabschnitte (Absch. III.4) in extenso nachzuweisen versucht. Es ist nun zu zeigen, daß sich die soeben zusätzlich gewonnenen Beobachtungen in das bisher vorgezeichnete Bild einfügen.

Ein beachtenswertes Proprium der Komposition 40,12-31 ist in unserer Sicht darin gegeben, daß dort in den drei Teileinheiten (12-17.18-24.25-31) tatsächlich versucht wird, in argumentativem Stil von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu reden. Diese Rede dient dort - wenn auch nicht, wie gleichzeitig zu beobachten war, als in sich evidente Dispu-

tationsbasis - dem Ziel, Jahwes Handeln in der Geschichte glaubwürdig zu machen. Hierzu müssen nun aber drei weitere Feststellungen treten:

- Zum einen: Genauso, wie nur dort in einem direkt argumentativen Stil von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln geredet wird, wird ebenfalls nur dort dieses Schöpfungshandeln bewußt zum Gegenstand menschlichen Wahrnehmens.
- Zum anderen: Von Jahwes Geschichtshandeln ist dort - ganz anders als in den übrigen Abschnitten, wo auch die Schöpfungsthematik vorkommt - nur in einer merkwürdig allgemeinen Weise die Rede. Es wird auf die Kleinheit der Völker vor Jahwe (V.15.17) und auf die Nichtigkeit der Mächtigen der Erde (V.23f) abgehoben. Auch die Hoffnungsaussagen in V.29-31 bleiben bei grundsätzlichen Feststellungen stehen. Bei alledem fehlt also der Bezug auf konkrete geschichtliche Ereignisse und damit verbundene Erwartungen. In den übrigen Abschnitten dagegen wird direkt oder indirekt auf das Kyrosgeschehen und auf das damit anhebende neue Handeln Jahwes Bezug genommen. Das ist in unseren Exegesen von 42,5-9; 44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 48,12-16a deutlich geworden. Damit geht eine Erwartung einher, die vornehmlich auf Israels (42,6f; 44,26-28; 45,13; 48,14f (327)), aber auch auf der Völker weiteres Ergehen gerichtet ist (45,22-24; vgl. auch 42,6). Das Bemerkenswerte ist also, daß dort, wo das geschichtliche Handeln Jahwes durch Kyros "konkret" wird, zugleich nicht mehr in direkt argumentativem Stil und auch nicht mehr im Rahmen menschlicher Apperzeption von Schöpfung die Rede ist.
- Und schließlich zum dritten: Während von Schöpfung in direkt argumentativem Stil nur in 40,12-31 die Rede ist, wird aufgrund des geschichtlichen Geschehens in einer doch deutlich intensiveren Weise argumentativ das Gottsein Jahwes zu erweisen versucht und menschliches Wahrnehmen vor allem auf den geschichtlichen Bereich gelenkt. Hierbei spielt der Ansagebeweis eine zentrale Rolle (328), so in den Abschnitten 41,21-29; 42,5-9; 43,8-13; 44,6-8; 45,18-

25; 46,5-11; 48,1-11 (329) (vgl. auch 44,24-28). Es geht um Jahwes alleiniges Gottsein, das in Abgrenzung zu den Fremdgöttern thematisiert wird (41,24.29; 42,8; 43,10f; 44,6.8; 45,21f; 46,9; 48,5).

Bedenken wir nun alle drei an unsere ausführlichen Überlegungen in Abschn.III.4 anknüpfenden Gesichtspunkte zusammen, dann ist jetzt die entscheidende Frage nach der Funktion der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln im Hinblick auf die Gotteserkenntnis zu stellen. Vorsichtig läßt sich zunächst einmal abgrenzend sagen: Wesentlich wichtiger ist die Rede von Jahwes Geschichtshandeln im Kontext des Ansagebeweises. Die Schöpfungsaussagen hinwiederum entziehen sich unter dieser Fragestellung einer einheitlichen, für alle Texte geltenden Festlegung; wir müssen differenzieren: Die drei Abschnitte innerhalb 40,12-31 sind uns in ihrer Sonderstellung schon mehrfach aufgefallen:

- Nur dort wird in direkt argumentativem Stil von Schöpfung geredet.
- Nur dort wird Jahwes weltweites Schöpfungshandeln im Rahmen menschlicher Apperzeption bedacht.
- Nur dort steht die Schöpfungsthematik im Kontext von sehr allgemeinen - und nicht, wie sonst, recht konkreten - Aussagen bezüglich des Handelns Jahwes im Raum der Geschichte.

Wenn wir von der letzten Beobachtung ausgehen, wäre zu bedenken, ob die fehlende Konkretetheit der den Bereich der Geschichte betreffenden Aussagen (40,15.17.23f.29-31) nicht darauf schließen lassen könnte, daß die Komposition 40,12-31 aus einer Zeit während des Exils stammt, in der für Deuteronesaja Kyros noch außerhalb seines Denkhorizontes war. Hierfür sprechen auch folgende Gesichtspunkte:

- Bereits Elliger (330) ist aufgefallen, daß כּ in 40,18 und קדש (V.25) in absoluter Weise nur hier Verwendung finden, während "der durchgängig appellative Gebrauch von

לְךָ und der durchgängige Gebrauch der Konstruktusverbindung לְךָ וְשֵׁךְ קִדְשׁ einer späteren Zeit angehört, in der der Sprachgebrauch sich verfestigt hat."

- In V.27b nimmt Deuterijosaja eine Klage seiner Hörer auf. Hätte er bereits Kyros im Auge, wäre es schwer vorstellbar, daß in der darauf folgenden Entgegnung das mit Kyros neu anhebende Handeln Jahwes keine Erwähnung fände, was aber tatsächlich der Fall ist.
- Nach der einleitenden Passage 40,1-11 steht der Abschnitt 40,12-31 ohnehin ganz am Anfang der Deuterijosaja zugeschriebenen Worte (331).

Mit guten Gründen können wir also unsere obige Überlegung als stichhaltig ansehen. Es ließe sich dann anhand von 40,12-31 das Anliegen der Verkündigung Deuterijosajas in seiner Frühzeit - bevor Kyros in sein Blickfeld trat - folgendermaßen charakterisieren (332): Deuterijosaja tritt hier als ein Prophet auf, dessen Ziel es ist, seinen Zuhörern einen anderen Horizont als den naheliegenden (weil angesichts der exilischen Situation vor Augen stehenden) zu eröffnen: Nicht die das Feld beherrschenden politischen Mächte haben das letzte Sagen, sondern Jahwe, auch wenn dessen Zuwendung gegenwärtig so wenig wahrnehmbar ist (vgl. V.27b). Gegen den Augenschein wird sein Herrsein proklamiert - dies aber nun nicht in einer rein konfessorischen Sprache. Es wird das die Exilierten umgebende religiöse Umfeld in den Blick genommen und so eine Gegenüberstellung von Jahweglauben und babylonischer Religiosität versucht (vgl. 40,12-14.18-20). Zugleich geschieht eine Anknüpfung an die Verkündigungstradition von Jahwes Schöpfersein (40,21f.28). Es wird also sowohl Überkommenes - wenn auch nicht, wie festzustellen war, unbedingt wörtlich - in Erinnerung gerufen als auch eine aktuelle theologische Konfrontation unternommen, um die Glaubenszuversicht zu stärken (vgl. 40,15.17.24.29-31). Auch wenn es über die Zukunft (noch) nichts Konkretes zu sagen gibt, wird festgehalten, daß es mit Jahwe eine

Zukunft gibt (V.29-31). Schon insofern ist die Erwartung, die sich nachher an Kyros knüpfen wird, kein opportunistischer Heilsglaube; der Erwartungsrahmen ist in einer theologisch durchdachten Weise bereits vorgegeben.

Trotz der hier postulierten grundsätzlichen Kontinuität kann die Art der Verkündigung gleichwohl nicht einfach die gleiche bleiben, sobald Kyros ins Blickfeld tritt, sein Kommen seitens Jahwes angesagt wird und auf solche Ansage schließlich verwiesen werden kann. Das, was vorher gesagt wurde, bleibt wahr; es wird aber eine neue Akzentsetzung vorgenommen, die vor allem auch die Art der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln betrifft. In der Frühzeit seiner Verkündigung bedenkt Deuterocesaja Jahwes Gottsein und damit auch sein Herrsein in einer allgemeinen Weise; "allgemein" nicht in dem Sinn, daß es dabei um "Gott an sich" ginge, wohl aber so, daß die Relation Jahwes zu den Mächtigen der Erde (40,15.17.23f) und zu denjenigen, die auf ihn hoffen (40,29-31), in einer allgemeinen Weise zur Sprache kommt. Hier haben dann die Schöpfungsaussagen in der von uns festgestellten Weise - also nicht im Sinne einer unanfechtbaren Wahrheit - im Verbund mit der Auseinandersetzung mit babylonischer Mythologie und Religiosität dazu beigetragen, daß glaubwürdig von Jahwe als dem Herrn der Geschichte geredet werden konnte.

Nach dem Auftreten des Kyros - genauer: nachdem dessen Kommen in das Blickfeld Deuterocesajas getreten ist - wird die Schöpfungsthematik nicht mehr so zur Begründung anderer Sachverhalte herangezogen (333). Während jetzt der "Wahrheitserweis Jahwes" (334) mit Hilfe des Ansagebeweises auf dem Feld der Geschichte selbst gesucht wird (335), dienen die Schöpfungsaussagen nur noch dazu, Jahwes besonderes Handeln an seinem Volk in einen universalen Rahmen zu stellen (42,5-9; 45,18-25 (336); 48,12-16a) und Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte als eine Ganzheit vor Augen zu

führen (44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 48,12-16a).

Wir sehen somit, daß die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln bei Deuterojesaja von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt hat (337). Diese Rede hat zugleich einen gewissen Funktionswandel erfahren, nachdem für Deuterojesaja Kyros in das Blickfeld getreten ist. Wie dies im einzelnen gewesen ist, läßt sich aus unseren einschlägigen Exegesen in Abschn.III.4 erschließen. In einer thesenartigen Zusammenfassung soll nun eine Bündelung unserer Beobachtungen und Ergebnisse erfolgen. Da es in unserer Untersuchung darum geht, die Relation der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seinem besonderen Handeln an Israel zu bedenken, ist es von der Sache her erforderlich, teilweise noch weiter auszuholen. Es ist zu betonen, daß mit dieser zusammenfassenden Gesamtinterpretation des bisher Erarbeiteten kein Gesamtbild der Botschaft Deuterojesajas gezeichnet werden soll.

6. Zusammenfassende Gesamtinterpretation

1. Der Zusammenbruch des Staates Juda und die Exilierung bedeutender Teile der Bevölkerung markiert nicht nur eine äußere Katastrophe, sondern führt auch - jedenfalls bei einem Teil der Exilierten - zu einer Krise des Jahweglaubens (338), die nicht nur peripherer Natur ist, sondern einem grundsätzlichen Zweifel an Jahwes Macht nahekommt - dies vor allem infolge der religiösen Konkurrenz durch die der Götter der Sieger. Ein so beschaffener Zweifel stellt eine Herausforderung dar, die eine theologische Neubesinnung verlangt. Deuterojesaja nimmt die Herausforderung an.
2. Entgegen der Annahme, Jahwe sei untätig und helfe nicht mehr (vgl. 40,27), proklamiert Deuterojesaja Jahwe als

den umfassend schöpferisch Tätigen (vgl. Abschn.III.1) und sagt Israel seelsorgerlich in den Heilsorakeln mit der Autorität Jahwes dessen neue Hinwendung zu seinem Volk zu (vgl. etwa 41,8-13.14-16; 43,1-7; 44,1-5).

3. Diese Zuwendung hat noch keine sichtbare Gestalt - etwa in Form einer Beendigung des Exils - angenommen und muß daher erst glaubwürdig gemacht werden. Aus diesem Grund nimmt bei Deuterojesaja neben dem seelsorgerlichen Zuspruch das argumentative Reden einen breiten Raum ein. Auf welcher Basis kann es erfolgen? Wenn tatsächlich der Zweifel an Jahwes Vermögen ein radikaler ist, dann geht kein Weg daran vorbei, die Argumentation in einer ganz grundsätzlichen Weise zu führen, was bedeutet, daß die Auseinandersetzung auf die babylonischen Götter und die babylonische Religiosität hinzielen muß. Es geht ums Ganze!

4. In der Frühzeit der Verkündigung (40,12-31) wird diese Auseinandersetzung in der Weise geführt, daß entgegen der babylonischen mythologischen Konzeption, die von einem Relationensystem zwischen den verschiedenen göttlichen Gestalten ausgeht, Jahwes alleinige Machtvollkommenheit hervorgehoben wird (vgl. 40,13f) und auch bereits hier die Götzenpolemik erfolgt (40,19f), die dann später noch in anderen Zusammenhängen begegnet (339). Die Schöpfungsaussagen hinwiederum heben hervor, daß Jahwe und niemand anders der Schöpfer der grundlegenden Daseinsgegebenheiten ist. Ihre Bewahrheitung erfahren die Schöpfungsaussagen zum einen im Kontext der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der babylonischen Religion - 40,12 steht im Kontext von 40,13f; 40,21f schließen an 40,19f an; weiterhin ist in 40,26 eine Polemik gegen die Astralreligion mit enthalten -, zum anderen durch den Hinweis auf die Verkündigungstradition (40,21.28), in die sich die Hörer hineinnehmen lassen sollen. Daß diese Art der Bewahrhei-

tung Jahwes auf Voraussetzungen beruht, die nicht unbedingt allseits bejaht werden müssen, liegt auf der Hand.

5. War die Argumentationsart in der Frühzeit mehr allgemeiner und grundsätzlicher Natur (das gilt auch für die "Schlüsse", die jeweils gezogen wurden; vgl. 40,15.17.24.29-31), so wird dies anders, seitdem Kyros in das Blickfeld Deuterojesajas tritt, sein Kommen mit der Autorität Jahwes angesagt wird, auf diese Ansage verwiesen und sie als Argument eingebracht werden kann. Der Ansagebeweis wird nun zum Dreh- und Angelpunkt der Argumentation (340). Unsere bisherigen Überlegungen zum Ansagebeweis haben ergeben (341), daß dieser sich nicht nur auf das Kommen des Kyros, sondern auch auf das Eintreffen der vorexilischen Gerichtsansagen bezieht (342) und daß darüber hinaus die Relation von ansagendem Wort und dem diesem Wort korrespondierenden Ereignis in einer grundsätzlichen Weise bedacht wird (343). Die Ansage des Kyrosgeschehens stellt somit keine von der vorexilischen Prophetie losgelöste "Heilsprophetie" dar. So, wie Deuterojesaja im Auftrag Jahwes Neues ansagen und auf die Erfüllung solcher Ansage verweisen kann, ist Jahwe grundsätzlich der Gott, dessen Wort nicht leer zurückkommt (vgl. 55,10f).

6. Die vorexilische Gerichtsprophetie hat angesichts der Ereignisse, die mit dem Auftreten der Assyrer und später der Babylonier verbunden waren, Jahwes Herrsein in der Weise proklamiert, daß sie ihn auch hinter dem Gerichtsgeschehen an seinem eigenen Volk gesehen hat (vgl. etwa Jes 7,18; 8,7.12f und Jeremias Zeichenhandlung in Jer 27 [der Text ist später sicher erweitert worden]). Es wurde hier also gewagt, das Zeugnis von Jahwe in der konkret erlebten und zu erlebenden Geschichte auszurichten. In dieser Hinsicht tut Deuterojesaja nichts anderes. Es geht für ihn kein Weg daran vorbei, Jahwes Gottsein im Hin-

blick auf die neuen weltpolitischen Konstellationen zu bedenken, die sich infolge des Aufstiegs der persischen Großmacht ergeben. Die zeitlich vorangehenden grundsätzlichen Aussagen (40,12-31) wären wenig tragkräftig, wenn Jahwes Gottsein nicht gerade auf dem Feld zur Diskussion gestellt würde, wo der Zweifel seinen Anfang genommen hat (344): nämlich auf dem Feld der konkret zu erlebenden Geschichte. In dieses Spannungsfeld begibt sich Deuterocesaja mit seinem Zeugnis hinein!

7. Bemerkenswert ist, daß der Ansagebeweis eng mit der Bestreitung des Gottseins anderer Götter verbunden ist (41,24.29; 42,8; 43,10f; 44,6.8; 45,21f; 46,9; 48,5 [dieser Beleg ist u.U. sekundär; vgl. Westermann]). Wir haben nun zu fragen, weshalb Deuterocesaja diese Bestreitung für nötig hält (a) und weshalb sie gerade in diesem Kontext explizit erfolgt (b; implizit läßt sich das auch aus 40,12-31 herauslesen).

- a. Bereits in der vorexilischen Gerichtsprophetie ist man (vgl. Punkt 6) im Hinblick auf die Relation Jahwes zu anderen Göttern faktisch von der Alleinwirksamkeit Jahwes ausgegangen, ohne freilich zu monotheistischen Aussagen schlechthin vorzustoßen (345). Daß Deuterocesaja nun solches unternimmt, ist in der exilischen Situation begründet. Wer in seinem eigenen Land die Macht seines Gottes in Gericht und Gnade proklamiert, muß nicht unbedingt eine "theoretische" Abgrenzung zu anderen Göttern vollziehen (346). Die Relation Gott - Volk - Land ist hier ja grundsätzlich gegeben, auch wenn Jahwe sich nicht bedingungslos in diese Relation einbinden läßt (347). Eine andere Situation ergibt sich, wenn das Volk (also Israel), von dem ein guter Teil durch die vorexilische Heilsprophetie beeinflusst gewesen sein dürfte, im fremden Land die Macht fremder Götter (jedenfalls dem Anschein nach) erfährt. Hier ist dann - wenn man vor diesen numinosen Mächten nicht

kapitulieren will - ein klares Durchdenken zu Jahwe als dem einzigen Gott hin konsequent.

- b. Die Art, wie im Zusammenhang mit dem Reden von Jahwe als dem Schöpfer in 40,12-31 eine Auseinandersetzung mit babylonischer Religiosität erfolgt, läßt mit hoher Wahrscheinlichkeit den Schluß zu, daß Deuterojesaja bereits in der Frühzeit seiner Verkündigung von der Einzigkeit Jahwes ausgegangen ist. Nun gilt es freilich diese Einsicht in concreto zu verifizieren. Dies wird Deuterojesaja dadurch möglich, daß er mit Jahwes Autorität das Kommen des Kyros ansagt, bevor dieser (bzw. die Bedeutung seines Auftretens (348)) in das allgemeine Blickfeld tritt. Von da ab kann Deuterojesaja im Namen Jahwes (349) den Ansagebeweis, der mit der Kyrosthematik eng verknüpft ist, ohne sich allein auf diese zu beziehen, ins Feld führen. Wenn dieser Ansagebeweis nun darauf Bezug nimmt, wo der Zweifel seinen Anfang nahm (nämlich im Raum der Geschichte mit seinen globalpolitischen Konturen), dann ist es angemessen, gerade an diesem strittigen Punkt in herausgehobener Weise von Jahwes Gottsein zu reden (350). Der Bewährung von Jahwes Gottsein durch den Ansagebeweis wird theologisch dadurch das rechte Gewicht verliehen, daß hierin nicht ein Machterweis Jahwes gesehen wird, sondern der Machterweis, der es erlaubt, explizit von Jahwe als einzigem Gott zu reden und ebenso explizit den anderen Göttern ihr Gottsein abzusprechen (351). Jahwe ist also nicht machtlos und unfähig zum Reden und Handeln, er tut auch nicht nur dieses oder jenes; er ist vielmehr allein der, der redet und handelt - er ist Gott und sonst keiner! Speziell diese Ausdeutung des Ansagebeweises macht deutlich, daß die Rationalität, mit der Deuterojesaja hier argumentiert, wie schon in 40,12-31 eine Rationalität des Glaubens ist.

8. Wird also Jahwes Gottsein im Zusammenhang des Kyrosgeschehens in globalpolitischer Perspektive (352) bedacht und erwiesen, dann kommt den Schöpfungsaussagen, die außerhalb von 40,12-31 meist im Kontext des Ansagebeweises stehen (42,5-9; 44,24-28; 45,18-25; 48,12-16a; in 45,9-13 kommt der Ansagebeweis direkt nicht vor, wohl aber die Kyrosthematik), hier zwar keine absolut unverzichtbare, gleichwohl aber eine sehr wesentliche Funktion zu, wenn diese darin besteht, zum einen (a) Jahwes geschichtliches, nicht nur sein Volk tangierendes, aber vornehmlich auf das Ergehen seines Volkes ausgerichtetes Handeln in einen universalen Horizont zu stellen (42,5-9; 45,18-25; 48,12-16a), zum anderen (b) Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte in bestimmter Weise (vgl. unsere Exegesen in Abschn.III.4) als eine Einheit zu sehen (44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 48,12-16a).

a. Ein globaler Maßstab ist bereits dadurch gegeben, daß Deuterijosaja das Verhältnis Jahwes zu Israel nicht isoliert für sich betrachtet, sondern in weltpolitischen Relationen sieht (s.o.). Wird so im geschichtlichen Raum Jahwe als die alles bestimmende Wirklichkeit (353) angesehen, dann ist es angemessen, den Horizont noch dadurch zu erweitern, daß man im gleichen Kontext von Jahwe auch als dem Urheber der grundlegenden Daseinsgegebenheiten spricht und daß er so tatsächlich als die wirklich alles bestimmende Wirklichkeit in Erscheinung tritt.

b. Ist Jahwe die alles bestimmende Wirklichkeit, dann ist es seinem Gottsein angemessen, von den verschiedenen "Daseinsbereichen", über die er der Herr ist, nicht so zu reden, als ob sie beziehungslos nebeneinanderstehen würden. Durch den selben Herrn haben sie ihre Beziehung zueinander.

9. Insgesamt läßt sich nach alledem sagen, daß uns mit Deuterijosaja ein Bote Jahwes vor Augen tritt, der die

Hinwendung Jahwes zu seinem Volk in einem weiten Horizont sieht und gleichzeitig zeigt, daß dieser weite Horizont nötig ist, um von Jahwe auch in concreto und in seiner besonderen Zuwendung glaubwürdig reden zu können. Er verbindet also den universalen und den partikularen Aspekt von Jahwes Handeln zu einer unzertrennbaren Einheit.

IV. Psalmen

Mit dem gleichen Fragehorizont wie bei Deuterojesaja gehen wir an die Psalmen heran. Auch hier fragen wir nach der Relation der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seinem besonderen Handeln an Israel. Schon wegen des Umfangs des Materials gilt es freilich Schwerpunkte zu setzen (1). Unser Interesse richtet sich dabei in erster Linie auf die Schöpfungsaussagen, die nach unserer Einsicht vorexilischer Herkunft sind (Abschn.IV.2-4). Dies hat folgenden Grund: Es ist in letzter Zeit eine gewisse Tendenz zur Spätdatierung hin erkennbar (2). Bei Deuterojesaja scheint es mir aber völlig klar zu sein, daß dieser Prophet sich auf eine vorexilische Verkündigungstradition, die sich auf Jahwe als Schöpfer bezog, berufen konnte (vgl. Abschn. III.4.b und III.4.c), ganz gleich, wie es nun mit deren Evidenz in der exilischen Zeit bestellt gewesen sein mag. Auch die appositive Redeweise von Jahwe als dem Schöpfer (vgl. vor allem Abschn.III.4.e) läßt sich m.E. nur so erklären, daß auf Bekanntes (freilich nicht Selbstverständliches!) angespielt wird. Nun ist es zwar nicht auszuschließen, wäre aber doch recht sonderbar, wenn die hier zu vermutenden vorexilischen Zeugnisse - auf die Deuterojesaja nicht unbedingt dem Wortlaut nach, wohl aber in der Sache fußen mußte - in dem uns überlieferten Kanon keine Spuren hinterlassen hätten. Daß sie vollständig erhalten sind, wird man freilich ebensowenig annehmen können. Um hinsichtlich der vorexilischen Texte zu einem Gesamturteil zu kommen, muß der Blick über die Psalmen hinausgehen (Abschn.IV.5), bevor wir uns der nachexilischen Psalmenliteratur - dies dann in einer sehr gerafften Weise - zuwenden können (Abschn.IV.7). Über das bisher Dargestellte hinaus interessiert uns noch zweierlei:

- Ps 74 ist mit dem Zeugnis des Deuterojesaja gleichzeitig (dies ist noch zu begründen). Welche Funktion haben die Schöpfungsaussagen des Psalms im Vergleich zu den entspre-

chenden Passagen bei Deuterocesaja? (hierzu Abschn.IV.1).

- Ps 19A gilt - zusammen mit Ps 8 und Ps 104 - als ein reiner "Naturpsalm", der keine Beziehung zur besonderen Geschichte Israels aufweise. Wir meinen allerdings, hier noch einige zusätzliche Beobachtungen anbringen zu müssen. Der nachfolgende Exkurs "Schöpfung und Weisheit" dient dann der nötigen Ergänzung.

Im einzelnen gehen wir folgendermaßen vor: Wir untersuchen zunächst das dem Propheten Deuterocesaja gleichzeitige Zeugnis von Ps 74 (IV.1), schlagen den Bogen von da aus in die vorexilische Zeit, untersuchen hier zunächst die einschlägigen Psalmen (IV.2-4), richten dann aber unseren Blick über den Bereich der Psalmen hinaus (IV.5). Nach einer zusammenfassenden Zwischenbilanz (IV.6) verfolgen wir summarisch Entwicklungen in nachexilischer Zeit (IV.7). Abschn. IV.8 dient dann mit dem nachfolgenden Exkurs der Ergänzung und Abrundung.

1. Ps 74

Gliederung

Nach einer grundsätzlichen Deutung der gegenwärtigen Lage in Form einer klagenden Frage (V.1) - warum Jahwe (3) die Schafe seiner Weide verworfen habe und zornig auf sie sei - wird Jahwe mit dem Hinweis, daß er seine Gemeinde vorzeiten erworben habe, zum Handeln aufgefordert (V.2-3a). In V.3b-9 folgt eine genauere Situationsschilderung, die sich neben der Feststellung, daß es keine Propheten mehr gebe (V.9), vor allem auf die Verwüstung des Heiligtums bezieht. Dann schließen sich in V.10f nochmals klagende Fragen an, die Jahwe zum Eingreifen bewegen sollen. In V.12-17 herrscht ein ganz anderer Ton. Nach einer allgemeinen Einleitung (V.12) wird Jahwe in hymnischer Redeform an seine weltweiten "Heilstaten" (vgl. V.12) erinnert. Um was es dabei geht, wird uns noch zu beschäftigen haben. Danach nehmen V.18-23

die Thematik von V.1-11 wieder auf, wobei die Situations-schilderung zurücktritt und der Akzent auf der Bitte zum Eingreifen liegt.

Datierung

Wenn man einer Deutung des Psalms nach dem cultic-pattern-Schema nicht folgen will (4) und auch zu literarkritischen Operationen keinen Anlaß sieht (5), dann sind für den Psalm nur zwei Datierungsmöglichkeiten plausibel: Entweder bezieht er sich auf die Tempelzerstörung des Jahres 587 und wäre so in exilischer oder früh-nachexilischer Zeit entstanden - oder er hat als Hintergrund die Entweihung des zweiten Tempels durch Antiochus IV. Epiphanes und wäre somit in die Zeit zwischen 168 und 165 (dem Zeitpunkt der Wiedereinweihung) zu datieren (6). Die Kommentare sind geteilter Meinung. Für die Spätdatierung entscheiden sich z.B. Kittel und Duhm, für die Frühdatierung H.Schmidt, Kissane, Dahood, Kraus u.a., wobei die Urteile mitunter mit Vorbehalt gefällt werden und des öfteren sich auch der Hinweis findet, daß wir über die Zeit nach Nehemia wenig Bescheid wissen (so z.B. Gunkel). H.Donner hat in seinem Aufsatz "Argumente zur Datierung des 74.Psalms" eine Zusammenstellung der Gesichtspunkte unternommen und gelangt nach sorgfältiger Abwägung zu dem Schluß, daß doch eher mit einer späten Entstehung zu rechnen sei (7). Den von ihm vorgebrachten Hauptargumenten kommt aber m.E. keineswegs zwingende Beweiskraft zu:

- Die Feinde haben laut V.4 "Zeichen" im Tempelbezirk aufgestellt. Ob man diese aber von V.9 her als religiöse Zeichen deuten und sie so in Verbindung mit dem Zeus-Olympios-Kult bringen kann (8), muß zweifelhaft bleiben: Die אֹתוֹת in V.9 dürften vom unmittelbaren Kontext her die "Zeichen" im Bereich der Prophetie meinen (vgl. Jes 7,11.14), während die Zeichen der Feinde in V.4 offensichtlich materielle Gegenstände sind. Es ist dabei durchaus nicht klar, ob es sich um militärische oder um religiöse Symbole handelt. Eventuell wird man an eine

Symbolhandlung im zerstörten Heiligtum denken können.

- Daß in V.8 mit den מוֹעֲדֵי אֵל "Synagogen oder synagogenähnliche Versammlungsorte" gemeint seien (9), ist eine unbewiesene Annahme, zumal - wie Donner (10) selbst einräumt - dieser Begriff für "Synagogen" nicht geläufig ist.

Auf der anderen Seite sprechen ganz eindeutige Gesichtspunkte für eine Frühdatierung:

- In V.3 wird Jahwe aufgefordert, seine Schritte zu den "ewigen Trümmern" zu erheben. Dies - das wird von den Befürwortern der Frühdatierung wiederholt angeführt - deutet darauf hin, daß das Heiligtum für eine lange Zeit verwüstet war, was - nach allem, was wir wissen - nur für die Zeit zwischen Tempelzerstörung und Errichtung des zweiten Tempels gelten kann (11).
- Auch Donner (12) kann das Argument nicht entkräften, daß laut V.7 der Tempel wirklich verbrannt wurde, was für 587, nicht aber für 168 zutrifft.
- Schließlich wäre auch noch anzuführen, daß der Begriff עִירָה (V.2) das Jahwevolk bezeichnet und in diesem Sinne vor allem in der Priesterschrift Verwendung findet, die unserem Psalm zeitlich nahestehen würde, setzt man bei diesem eine exilische oder früh-nachexilische Entstehungszeit voraus.

Wir meinen also, daß die Frühdatierung erheblich besser zu begründen ist, und gehen - unter Berücksichtigung der "ewigen Trümmer" (V.3) - von einer spätexilischen Entstehungszeit aus. Die früh-nachexilische Zeit halte ich für weniger wahrscheinlich, da man in dieser wohl nicht mehr von einer dauernden Verstoßung durch Jahwe (V.1) reden konnte. Zu ergänzen ist noch, daß als Entstehungsort des Psalms wohl nur Jerusalem in Frage kommt. Das legt die Konzentration des Blickfeldes auf das zerstörte Heiligtum nahe.

Gattung und Sitz im Leben

Der Psalm ist gattungsmäßig als ein Klagelied des Volkes zu bestimmen (13). Unser kurzer Gliederungsaufriß hat gezeigt, daß sowohl die Not des Volkes geschildert als auch Jahwe zum Einschreiten aufgefordert wird und diese Aufforderung mit dem Hinweis auf Jahwes früheres heilvolles Handeln in Verbindung gebracht wird. Ein solcher Hinweis erfolgt zunächst ganz knapp in V.2a - V.2b klappt formal (vgl. die Zeilenlänge) und inhaltlich nach und dürfte vermutlich eine ergänzende Glosse sein - und dann ausführlich in dem hymnenartigen, aber voll in die Volksklage integrierten Abschnitt V.12-17, welcher der Bitte an Jahwe die nötige Untermauerung gibt und so auf jeden Fall von Anfang an zum Psalm hinzugehört haben muß. Es fällt allerdings auf, daß mit V.12 nicht nur inhaltlich, sondern auch formal dadurch ein Neueinsatz gegeben ist, daß das Redesubjekt - im Gegensatz zur pluralen Ausdrucksweise vorher - nunmehr eine Einzelperson ("mein König!") ist. Das läßt auf ein liturgisches Wechselgespräch schließen: Während Klage und Bitte von einer Mehrzahl von Personen vorgebracht werden, erfolgt der Rückblick auf Jahwes früheres Handeln durch eine Einzelstimme (14). Grundsätzlich läßt sich also festhalten: Die infolge der geschichtlichen Ereignisse eingetretene Notsituation wird in liturgischer Form vor Jahwe gebracht. Wie wir uns den Ablauf einer solchen Liturgie im einzelnen vorzustellen haben, muß m.E. offenbleiben (15). Nicht auszuschließen ist, daß der Psalm nicht den ganzen liturgischen Ablauf wiedergibt.

Das hymnische Stück V.12-17

- (12) Doch (16) Jahwe (17) ist mein König von Urzeit her,
der Heilstaten vollbringt auf Erden (18):
- (13) Du hast aufgestört (19) durch deine Kraft das Meer,
hast zerschmettert die Häupter Tannins (20) über den
Wässern.
- (14) Du hast zerschlagen die Häupter Liwjatans,
hast ihn gegeben zur Speise den Haifischen (21).

- (15) Du hast gespalten Quelle und Bach,
 du hast austrocknen lassen beständige Ströme.
- (16) Dein ist der Tag, dein auch die Nacht,
 du hast hingestellt (22) Mond (23) und Sonne.
- (17) Du hast festgelegt alle Grenzen (24) der Erde,
 Sommer und Winter hast du geschaffen.

Blickt der Abschnitt auf vergangene Ereignisse der Geschichte Israels zurück - oder ist das Thema Jahwes weltweites Schöpfungshandeln? Auch an eine Mischung beider Themenbereiche wäre zu denken. Bei alledem ist wichtig, was die Chaoskampfthematik (V.13f) in dem Kontext besagen soll. In der Forschung gehen die Meinungen stark auseinander (25). Wir versuchen nun unsere eigene Sicht der Dinge so zu gewinnen, wie wir es methodisch bei Jes 51,9f unternommen haben (vgl. Abschn.III.4.j): Wir gehen von relativ eindeutigen Aussagen aus und tasten uns dann an die schwierigeren Probleme heran.

Nach den bereits in den Anmerkungen zur Übersetzung vorgenommenen Klärungen dürften V.16f keine Schwierigkeiten mehr bereiten: Es wird hier eine beständige, lebenskonstitutive Naturordnung, die sich Jahwe verdankt, beschrieben: Tag und Nacht mit den sie repräsentierenden Himmelskörpern Sonne und Mond, die durch die Scheidung von Erde und Meer festgelegten Grenzen der Erde und schließlich die den Jahresablauf strukturierenden Jahreszeiten. Jahwes weltweites Schöpfungshandeln wird hier also als ein beständiges, Ordnungen stiftendes Wirken verstanden, - Ordnungen, von denen der Mensch als von festen Gegebenheiten ausgehen und auf die er sich verlassen kann (26).

Diese Ordnungen sind schon insofern keine selbstverständlichen Gegebenheiten, als sie ja erst durch Jahwes Schöpfungsakt (vgl. die Schöpfungsterminologie in V.16f) hervorgerufen worden sind. Es fragt sich aber darüber hinaus, ob sie auch insofern nicht als fraglos da-seiend angesehen werden kön-

nen, als ihre Etablierung und so auch ihr Bestand vor dem Hintergrund chaotischer, lebens- und ordnungsfeindlicher Mächte zu sehen ist (27). So gesehen würde dann zwischen V.13f und V.16f ein direkter Zusammenhang bestehen. Ob und wie weit das zutrifft, hängt von der Aussage in V.15 ab.

Es sei hier gleich zu Beginn eine Deutung abgewiesen, die von J.A.Emerton vorgelegt und von Petersen aufgenommen wurde (28). Ausgehend von der Beobachtung, daß auch in Gen 7,11 - also in der Sintfluterzählung - מַעֲיָן und בֶּקַע zusammen verwendet werden, wo das Aufbrechen der Quellen der großen Urflut die Überschwemmung bewirkt, wird in Erwägung gezogen, daß - so Petersen - Ps 74,15 "die Überwindung dieses Zustands in der Urzeit" beschreiben könnte. Der Vers würde also besagen, "daß Quellen und Bach gespalten wurden, um das die Erde bedeckende Wasser zum Abfließen zu bringen." Freilich muß auch Petersen zugeben, daß eine solche Vorstellung in keinem Schöpfungstext des ATs begegnet (29). Die entscheidende Schwierigkeit dieser Deutung liegt aber darin, daß in Gen 7,11 von den "Quellen der großen Urflut", in Ps 74,15 jedoch von "Quelle und Bach" die Rede ist (30). Wir müssen also eine andere Deutung versuchen. Hierzu sind einige semantische Beobachtungen hilfreich:

Für eine geschichtliche Deutung würde zunächst einmal sprechen, daß יַם־סוּף (Hiphil) auch in solchen Zusammenhängen begegnet. In Jos 2,10 und 4,23 ist von der Austrocknung des Schilfmeeres (יַם־סוּף), in letzterem Beleg auch noch von der des Jordan die Rede. Dem steht aber entgegen, daß נַחֲרֹם sich gegen eine solche Deutung sperrt. Welche Ströme könnten denn im Zusammenhang des Exodus- oder Landnahmegeschehens gemeint sein? Überall dort, wo vom Schilfmeer im Zusammenhang des Exodusereignisses die Rede ist, und auch sonst, wo יַם־סוּף als geographische Ortsbezeichnung begegnet, ist im näheren Kontext nie von נַחֲרֹם die Rede (31). Ebenso ist an keiner Stelle, wo נַחֲרֹם im Plural vorkommt, der Jordan ge-

meint. Es ist also ganz unwahrscheinlich, daß in Ps 74,15b auf das Schilfmeerereignis oder auf den Jordandurchzug angespielt wird. Nicht viel anders steht es mit V.15a: Zwar ist innerhalb von Ps 114, der die Exodus- und Landnahmetradition thematisiert, in V.8 von einer Wandlung von Kieselstein zur Wasserquelle die Rede, jedoch ist diese Vorstellung von der in V.15a gemeinten weit entfernt. Alle (inkl. Ps 74,15) 22 weiteren Belege von מַעֵין stehen in deutlich anderen Zusammenhängen.

Schließt man eine geschichtliche Deutung von Ps 74,15 mit hoher Wahrscheinlichkeit aus, dann bleibt die Frage, welches Handeln im Bereich der Schöpfung (Natur) der Vers umschreiben will.

- מַעֵין bedeutet mit Ausnahme von Gen 7,11 und 8,2 - wo von den "Quellen der (großen) Urflut" die Rede ist - immer "Quelle" als Ort lebenspendenden Wassers. In drei Belegen taucht מַעֵין zusammen mit נָחַל auf. So will nach 1.Kön 18,5 Ahab zu allen Wasserquellen und Bächen ziehen, um Gras zu finden (32). Es dürfte also nicht verfehlt sein, V.15a in dem Sinne zu verstehen, daß Jahwe Quelle und Bach als lebenspendende Elemente hat hervorbrechen lassen (33).
- V.15b deutet in eine andere Richtung. Geht man alle Belege durch, in denen נָחַר im Plural vorkommt, dann ergibt sich ein buntes Bild. Es können zunächst einmal ganz allgemein die Flußläufe gemeint sein, die ein Land durchziehen (Ex 7,19; 8,1; Jes 18,1 u.ö.). Hin und wieder werden sie bewußt als lebensförderndes Element verstanden (34). In Ps 24,2 ist davon die Rede, daß Jahwe die Erde über Strömen errichtet hat. Daß hier nicht mehr einzelne Wasserläufe, sondern geballte Wassermächte gemeint sind, dürfte klar sein. Von hier aus ergibt sich m.E. auch eine Brücke zu den Belegen, wonach Jahwe gegen die נַחֲרוֹת einschreitet (Jes 42,15; 50,2; Nah 1,4; Hab 3,8; Ps 93,3). Genau auf dieser Linie liegt m.E. auch Ps 74,15b, wenn hier von der Austrocknung beständiger (35) Ströme die Rede ist. Diese

Ströme stellen eine chaotische Macht dar, deren siegreicher Widerpart Jahwe ist.

Sehen wir unsere Beobachtungen zusammen, dann ergibt sich folgendes Bild: Während V.16f an eine beständige, lebenskonstitutive Naturordnung denken, macht V.15 keine in dieser Weise einheitliche Aussage. In V.15a erscheint das Wasser als eine Leben gewährende Größe, in V.15b tritt es als eine Macht auf, gegen die Jahwe einschreitet. Somit nimmt V.15 eine Brückenfunktion zwischen V.13f und V.16f ein: V.13f haben die Auseinandersetzung Jahwes mit chaotischen Mächten zum Inhalt, die in engem Zusammenhang mit dem Wasserelement zu denken sind (36). Während V.15b noch von diesem Vorstellungskomplex geprägt ist, gehört V.15a inhaltlich mehr zu V.16f: Quelle und Bach spenden ja das zum Leben nötige Wasser und sind somit wie das in V.16f Beschriebene Bestandteil der grundlegenden Naturordnung (37).

Ist somit in Ps 74,13-17 zum einen von chaotischen - allerdings von Jahwe niedrigerungenen - Mächten, zum anderen von Phänomenen beständiger Naturordnung die Rede, so wäre nun die Frage nach dem Verhältnis beider Vorstellungskomplexe dahingehend zu stellen, ob hier ein zeitliches Nacheinander in der Weise anzunehmen ist, daß der Etablierung der Naturordnung die Besiegung chaotischer Mächte vorausging (38). Hierzu ist es nötig, in Ergänzung zu dem in Abschn.III.4.j bereits Ausgeführten nochmals eine grundsätzliche Überlegung anzustellen: Es ist offenkundig, daß sich im AT zwar einzelne Chaoskampfvorstellungen finden (39), diese sich aber nicht zu einem System der Art verdichten, daß verschiedene göttliche Wesen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden und sich daraus ein sukzessiver Ereignisablauf ergibt, wie es aus der Umwelt bekannt ist (40). Es ist hinsichtlich der Chaoskampfthematik im AT nicht unwichtig, daß die hier handelnde Gottheit - also Jahwe - nicht Glied eines Götterpantheons ist und somit in ihrem Handeln niemand neben,

unter oder über sich hat. Damit entfällt die Notwendigkeit (oder Möglichkeit), die Chaoskampfthematik in einen sukzessiven Ereignisablauf einzubinden: Wenn die gegenwärtige Welt in ihrer vorfindlichen Ordnung Gegenstand der Reflexion wird, ist es nur dann möglich, die "Zeit" vor dem gegenwärtigen Zustand zum Gegenstand ausführlicher Darstellung zu machen, wenn die gegenwärtige Ordnung als das Resultat eines Kräftespiels verschiedener göttlicher Mächte angesehen wird.

Wir kommen somit hinsichtlich Ps 74,13-17 zu dem vorläufigen Schluß: Hier wird kein sukzessiver Ereignisablauf beschrieben; eher ist an eine sachliche Zuordnung von Chaoskampf und Schöpfung (bzw. von Chaoskampf und Etablierung der Naturordnung) zu denken, und zwar in der Weise, daß die Leben gewährende Ordnung als eine Setzung Jahwes gegen die Mächte des Chaos - also der lebensfeindlichen Unordnung - verstanden wird. Daraus ergibt sich die Folgerung: Nicht nachdem in einem Handlungsablauf vor der Schöpfung chaotische Mächte besiegt wurden, kann Ordnung etabliert werden, sondern indem Ordnung etabliert wird, haben die lebensfeindlichen Mächte der Unordnung ausgespielt. Zwei Beobachtungen sollen diese Auffassung erhärten:

- Wenn ein sukzessiver Ereignisablauf angenommen werden müßte, wäre es schwer verständlich, weshalb V.15a bereits eine positive Setzung Jahwes zum Inhalt hat und insofern sachlich schon V.16f zuzuordnen ist, während V.15b nochmals auf V.13f zurückverweist.
- Anders als etwa im enūma eliš, wo der Schöpfungsakt die Besiegung der Tiamat zur Voraussetzung hat, ist in unserem Text eine solche sachliche Notwendigkeit nicht gegeben, die Chaoskampfthematik der Schöpfung voranzustellen: V.15a.16f könnten direkt an V.12 anschließen und wären völlig aus sich heraus verständlich. Auch von den Objektbereichen her läßt sich keineswegs ein sukzessiver Ereignisablauf erkennen. Unser Text macht sich keine Gedanken darüber, wie etwa die Etablierung der Jahreszeiten (V.17b)

mit der Niederringung von Wassermächten (V.13f.15b) in Verbindung gebracht werden könnte (41).

Insgesamt ist also zu sagen: Die Besiegung der mit dem Wasserelement in Verbindung gebrachten Chaosmächte ist mit dem Schöpfungsakt selbst auf einer Ebene zu sehen. Die Etablierung der Naturordnung geht mit der Besiegung ordnungsfeindlicher Mächte einher.

Den Versen 13-17 ist als Einleitung V.12 vorangestellt. All das, wovon in V.13-17 die Rede ist, wird hier mit dem Begriff מַעֲשֵׂי יְיָ ("Heilstaten") zusammengefaßt. Von unseren bisherigen Überlegungen her kann das nicht überraschen: Das, was von dem Schöpfergott in V.13-17 ausgesagt wird, hat etwas mit beständiger und so dem Leben dienlicher Ordnung zu tun. Auf solche Weise steht Jahwes Macht im Dienst seiner Güte. Dieser Jahwe, der in weltweitem Maßstab "Heilstaten" vollbringt, wird hier angeredet und an sein Tun erinnert. Das geschieht in einer bestimmten Abzweckung, der nun nachzugehen ist.

Die Funktion von V.12-17 im Kontext des ganzen Psalms

Der Abschnitt V.12-17 steht inmitten einer Volksklage und spricht in die trostlose Situation hinein, wie sie sich im Jerusalem der späten Exilszeit darbietet. Man ist aber nicht gewillt, diese Situation als ein unabänderliches Geschick hinzunehmen. Deshalb wird Jahwe zum Eingreifen aufgefordert (vgl. V.3.22) - zumal das, was hier dem Volk widerfährt, letztlich Jahwe selbst betrifft (V.22f): Das Unglück des Volkes ist Jahwes eigenes Unglück (42). Er hat ja mit diesem Volk seine Geschichte gehabt, an die erinnert wird: Er hat seine Gemeinde "von Urzeit her" erworben (V.2), sie ist seine "Taube" (V.19). Das kann als Begründung dafür angesehen werden, daß sich der gegenwärtige heillose Zustand ändern soll. Damit enthüllt sich aber auch die Funktion von V.12-17: Jahwe ist als der zugleich machtvolle und gütige

Schöpfer derjenige, der die Not der Gegenwart wenden kann.

Es lohnt sich, über das Verhältnis von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu seinem besonderen Handeln an Israel noch etwas genauer nachzudenken. Es sind in erster Linie Taten der "Vergangenheit", an die in V.12-17 erinnert wird. Sie haben aber bis in die Gegenwart hinein Bestand (das wird schon bei der "zeitlosen" Aussage in V.16a deutlich, die sich nahtlos in den Kontext einfügt). Von der einmal gesetzten Naturordnung ist nichts außer Kraft gesetzt. Anders ist es mit Jahwes Hinwendung zu Israel. Sie hat in längst vergangenen Zeiten ihren Anfang genommen (V.2), steht aber gegenwärtig in Frage; die jetzige Lage wird als Verwerfung gedeutet (V.1). So zielt dann die Bitte, daß Jahwe einschreiten möge, darauf, daß durch eine Änderung der gegenwärtigen Verhältnisse Jahwes Zuwendung wieder neu faßbar werden kann. Damit läßt sich das Verhältnis zwischen Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und seinem besonderen Handeln an Israel folgendermaßen deuten: Der Vergangenheitsaspekt ist einheitlich. Jahwe hat seine Gemeinde in längst zurückliegender Zeit (קדם) erworben (V.2), ebenso hat er als König "von Urzeit her" (מקדם) weltweit heilvolle Taten vollbracht (V.12), indem er durch die Besiegung chaotischer Mächte eine lebensdienliche Naturordnung gesetzt hat (V.13-17). Vom Gegenwartsaspekt her gesehen ist die Differenz deutlich: Die Naturordnung hat nach wie vor Bestand, während die heilvolle Hinwendung Jahwes zu Israel in Frage gestellt ist. Wenn nun die Klage auf eine Änderung der letzteren Situation hinzielt, dann bedeutet das, daß das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk wieder in Ordnung kommen, also wieder ein heilvoller Zustand hergestellt werden soll, wie es im Hinblick auf die Setzungen Jahwes in der Natur nach wie vor der Fall ist. Jahwes Handeln, das in der Vergangenheit in Schöpfung und Geschichte ein gleichermaßen heilvolles war, soll in Zukunft zu dieser Einheitlichkeit zurückgelangen.

Zusammenfassend läßt sich also eine doppelte Funktion des Abschnittes V.12-17 im Kontext des ganzen Psalms feststellen:

- Indem Jahwe an seine machtvollen, ordnungsstiftenden Schöpfertaten erinnert wird, wird deutlich, daß von ihm erwartet wird, auch das gegenwärtige Geschick Israels wenden zu können. Insofern kommt dem Schöpfungsglauben begründende Funktion zu, wobei zu beachten ist, daß diese Begründung Jahwe gegenüber erfolgt.
- Indem zugleich Jahwe an seine frühere Hinwendung zu Israel erinnert und diese mit der gleichen Zeitbestimmung versehen wird wie sein weltweites Schöpferhandeln (קדם in V.2; מקדם in V.12) und darüber hinaus auch letzteres als ein heilvolles verstanden wird (ישועות in V.12), werden Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln an Israel einander eng zugeordnet. Diese Zuordnung gibt der Klage ein ganz deutliches Profil: Da im Bereich der Naturordnung nach wie vor alles "in Ordnung" ist, soll auch die Beziehung Jahwes zu seinem Volk wieder in Ordnung kommen, und zwar dadurch, daß Jahwe den gegenwärtig heillosen Zustand durch sein Einschreiten beendet.

Sind wir mit dieser Interpretation im Recht, dann dürfte der Unterschied zu Deuterojesaja offenkundig sein: Zwar geht es auch diesem darum, Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte ganzheitlich zu sehen (so in Jes 44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 48,12-16a), doch versteht er das besondere Handeln an Israel, das er ansagt, nicht einfach als eine Restitution des alten Zustandes. Es wird vielmehr als ein neuartiges, das Bisherige übersteigendes Handeln verstanden (43), wobei sich zugleich der Blick erweitert, indem die Völkerwelt mit einbezogen wird (44). Während die Daheimgebliebenen in Juda (Jerusalem) auf das sehen, was war und so auch wieder sein sollte, hat Deuterojesaja sein Ohr offen für neue geschichtliche Konstellationen, die sich am Horizont abzeichnen, deutet diese von Jahwe her und integriert dahinein die Rede

von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln (45). Es wäre sicher zu gewagt, aus diesem einzelnen Zeugnis des 74.Psalms zu weitreichende Schlüsse in der Richtung zu ziehen, welche Funktion die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln im Jerusalem der exilischen Zeit gehabt hat. Gleichwohl wird man sagen können, daß die Exilierten in Babylon von ihrer Umwelt her in theologischer Hinsicht auf ganz andere Art herausgefordert waren als die Restgemeinde in Juda. Schon deshalb war Deuterocesaja genötigt, in einer sehr überlegten Weise sein Jahwezeugnis abzugeben, was gerade auch für die Art und Weise gilt, in der er von Jahwe als dem Schöpfer redet.

Konnten wir bisher mit Deuterocesaja und Ps 74 zwei profilierte Zeugen einer exilischen Schöpfungstheologie kennenlernen, so wäre nochmals zu fragen, ob es noch mehr solche Zeugnisse aus dieser Zeit gibt. Daß die Priesterschrift nachexilischen Datums ist, werden wir in Abschn.V nachzuweisen versuchen. Ein Problem stellt allerdings Ps 102 dar. Der Kürze halber stelle ich fest: Es läßt sich im großen Ganzen nichts gegen die Argumentation Petersens (46) vorbringen, der sich mit Recht dagegen wehrt, mit Hilfe der Formkritik über literarkritisch relevante Spannungen hinwegzuschreiten (so Gunkel und Kraus). Auch wenn manches auf die Exilszeit hinzudeuten scheint (z.B. V.17), mag es doch angesichts der Art der Mehrschichtigkeit des Psalms (vgl. im einzelnen Petersen) schwerlich gelingen, die Schöpfungsaussage in V.26 in die exilische Zeit zu datieren; es ist eher an die nachexilische Zeit zu denken (47).

2. Ps 89

Der Psalm gibt uns einige Probleme auf: die Art ihrer Lösung beeinflußt in ganz erheblichem Maße unsere thematische Fragestellung. Es geht dabei um die literarische Einheitlichkeit, um die Datierung und auch um die Frage nach dem Sitz

im Leben. Diese Probleme stehen nicht für sich, sondern berühren sich gegenseitig.

Zur Frage nach der Einheitlichkeit

Gunkel sieht in V.2f.6-19 einen Hymnus "auf Jahves Gnade und Macht", in V.4f.20-38 ein "Orakel über David", in V.39-46 ein Klagelied und in V.47-52 als Höhepunkt "die leidenschaftliche Bitte: Jahve, denke daran!" Literarkritisch gelangt er zu einer Zweiteilung, indem er den Hymnus als ein älteres Stück ansieht, das aus dem Nordreich und somit aus der Zeit vor 722 stammen müsse (48). Die übrigen Verse (V.4f.20-52) würden von einer weit späteren Hand herrühren, die den Hymnus "als erste(n) Teil einer umfassenden Komposition" verwende. Der Psalm in seiner Endform sei gemäß V.47 "geraume Zeit" nach dem Ende des jüdischen Königtums entstanden und etwa in das 5. Jahrhundert zu datieren. Andere Forscher nehmen ebenfalls eine literarkritische Sonderung vor, kommen aber zu etwas anderen Ergebnissen (49). Daneben fehlt es auch nicht an Stimmen, die den Psalm als eine Einheit ansehen (50).

Wir selbst gehen von folgenden Überlegungen aus: Die Erinnerung an die früheren Zusagen Jahwes an das davidische Königshaus (V.20-38), die Klage angesichts der gegenwärtigen Lage (V.39-46) und die daran anschließende Bitte (V.47-52) gehören zusammen: V.39-46 stehen in bewußtem Kontrast zu V.20-38, welche der Klage erst ihr Profil geben, während die Bitte an Jahve (V.47-52) die vorangegangene Klage zur Voraussetzung hat. Es besteht also kein Anlaß anzunehmen, daß diese drei Teile einmal für sich bestanden hätten. V.20-52 wären so insgesamt aus der Situation der Klage heraus zu verstehen. Genau dies trifft nun für V.2f.6-19 - auf V.4f ist noch einzugehen - nicht zu. Vom Inhalt und von der ganzen "Stimmung" her ist dieses Stück hymnisch geprägt: Nach der begründeten Selbstaufforderung, Jahwes Gnadenerweise zu besingen (V.2f), wird in V.6-9 Jahwes himmlische

Majestät gepriesen - worauf sie beruht, wird uns noch zu beschäftigen haben -, in V.10-13 seine Macht als Schöpfer und Bezwingen chaotischer Mächte. Nach den allgemeiner gehaltenen Aussagen in V.14f, die Jahwes Stärke, Gerechtigkeit und Treue besingen, ist in V.16-19 das Verhältnis Jahwes zu Israel - und da insbesondere zu dessen König (V.18f) - das Thema. Der Abschnitt V.20-38 ist von diesem Hymnus nicht nur durch die bereits erwähnte Verbindung mit den nachfolgenden Teilen abgehoben, sondern auch durch das einleitende TM in V.20. Damit wird der Blick auf die Zusagen der Vergangenheit eröffnet, die (so V.39-46) in Widerspruch zur Gegenwart stehen, während der vorausgehende Hymnus von dieser Problematik gerade nichts merken läßt. Vom Hymnus unterscheidet sich der Abschnitt V.20-38 auch insofern, als er eingehend das Verhältnis Jahwes zum Königtum thematisiert und dabei auch den Fall der Untreue Jahwe gegenüber bedenkt (V.31-35).

Wollte man nun den ganzen Psalm für eine Einheit aus einem Guß halten, also annehmen, daß er in einem Zug - ggf. unter Aufnahme bestimmter Vorstellungsgehalte - entstanden ist, dann müßte man folgenden Einwand entkräften können: Wie kann man es sich vorstellen, daß in einer Situation, die zur Klage Jahwe gegenüber Anlaß gibt (V.39-46), ein Stück entsteht, das einen vollständigen Hymnus (V.2f.6-19) enthält (51)? Statt dessen ist es doch viel wahrscheinlicher anzunehmen, daß man in einer Klagesituation einen bereits bekannten Hymnus aufnimmt und ihn in die Klageliturgie - ganz gleich, welches Profil diese im einzelnen hatte - einbaut (52). V.2f.6-19 dürften also einer früheren Zeit als die anderen Teile des Psalms entstammen. Sie haben einmal als selbständige Einheit existiert und wurden später in den jetzigen Aussagezusammenhang hineingenommen (53).

Haben wir somit bezüglich des Psalms in seiner Endgestalt mit einem Redaktionsprozeß zu rechnen, dann wäre von daher nun zu überlegen, wie V.4f einzuordnen sind. Vom jetzigen

Kontext heben sie sich deutlich ab: In V.3 und V.6 wird Jahwe angeredet, während er in V.4f selber Redesubjekt ist. Auch inhaltlich schließt V.6 an V.3 an: In beiden Versen ist von שמים und אמונתך die Rede. Jahwe wird in beiden Versen in universale Bezüge hineingenommen, während in V.4f das Verhältnis Jahwes zu David und seinen Nachkommen das Thema ist. Sowohl formal (Jahwe redet selbst und wird nicht - wie im Kontext - angeredet) als auch inhaltlich (es geht nicht um Jahwes weltweite Relationen, sondern um seine besondere Beziehung zum israelitischen Königtum) stehen also V.4f in enger Beziehung zu V.20-38 (54). Es legt sich somit die Annahme nahe, daß V.4f nicht zum vorgegebenen Hymnus gehören, sie vielmehr redaktionell eingefügt wurden und diese Einfügung mit der Einbindung des älteren Hymnus in den nun vorliegenden Zusammenhang einherging (55).

Das Problem der Datierung

Unsere vorangegangenen Erwägungen legen nahe, den Hymnus V.2f.6-19 und den restlichen Psalm gesondert zu datieren und den Hymnus als älter anzusehen. Bezüglich des terminus a quo läßt sich zunächst einmal nur das sagen, daß der Hymnus das davidische Königtum voraussetzt. Die Bestimmung des terminus ante quem hängt davon ab, wie man verschiedene einzelne Aussagen des ganzen Psalms deutet.

H.J.Kraus neigt der Auffassung zu, daß der ganze Psalm vorexilisch sein könnte (für uns würde das heißen, daß der Hymnus das davidische Königtum nicht nur voraussetzt, sondern selbst noch aus der Königszeit herrührt) und führt dabei vor allem folgende Gesichtspunkte an:

- Aufgrund von V.52 müsse angenommen werden, daß ab V.48 der König selber spricht.
- "Auch nicht die Spur von einer geschehenen Exilierung ist wahrzunehmen. Dagegen wird in 44 mitgeteilt, daß der König eine Schlacht verloren habe."

Die hier herangezogenen Verse 44 und 52 sprechen nun keines-

wegs eindeutig für eine vorexilische Datierung. Ob in V.48ff der König selber spricht, muß offenbleiben; er würde dann in V.52 von sich in der dritten Person reden. V.44 redet zwar von der Erfolglosigkeit des Königs im Krieg. Dies könnte aber durchaus auch bereits während des Exils im Rückblick auf die vorangegangenen Ereignisse gesprochen worden sein. Immerhin wäre dann eher an die ersten Exilsjahre zu denken. Hinzuweisen wäre weiter auf V.40: "Du hast aufgehoben die Zusage (56) an deinen Knecht, hast entweiht zum Staube seine Krone." Nun ist gerade in V.35 von der Beständigkeit der Zusage Jahwes die Rede, was aber - so V.33 - nicht ausschließt, daß Jahwe gegen die Könige auch strafend einschreiten kann. Wenn aber Jahwe laut V.40 seine Zusage aufgehoben hat, dann muß dies gemäß V.33.35 doch wohl mehr bedeuten als (vorübergehende) militärische Erfolglosigkeit. Wahrscheinlich wird man den Psalm in seiner jetzigen Gestalt eher in der Zeit nach dem Ende des Königtums anzusetzen haben und von einer frühexilischen Entstehung ausgehen können. Das aber würde bedeuten, daß der eingearbeitete Hymnus gleichwohl in die vorexilische Zeit gehört! Eine genauere Datierung scheint mir nicht möglich, es sei denn, man folgert aus V.18f, daß zur Entstehungszeit des Hymnus das Königtum recht stabil gewesen sein muß, was für die Zeit nach Josias Tod ja kaum mehr zutrifft (57). Damit ist aber vielleicht doch der stilisierten Art der Rede zu wenig Rechnung getragen.

Gattung und Sitz im Leben

Der Hymnus dürfte dem vorexilischen Tempelkult in Jerusalem zuzurechnen sein. Diese Annahme legt sich schon von V.18f her nahe, wo das Königtum Gegenstand des Lobpreises ist (58). Der Psalm in seiner Endgestalt wird von verschiedenen Sprechern als Klageliturgie vorgetragen worden sein. Das läßt die Verschiedenartigkeit der einzelnen Teile (Hymnus in V.2f.6-19; Erinnerung an Jahwes Zusage in V.20-38 [vgl. auch V.4f]; Klage und Bitte in V.39-52) vermuten.

Der vorexilische Hymnus (V.2f.6-19)

- (2) Jahwes Gnaden (59) will ich immerfort (60) besingen,
von Geschlecht zu Geschlecht will ich kundtun deine
Treue mit meinem Mund.
- (3) Denn ich spreche: Für ewig ist Huld erbaut;
die Himmel (61) - du machst deine Treue fest an ihnen.
- (6) Und es preisen die Himmel deine Wundermacht, Jahwe,
auch deine Treue in (62) der Versammlung der Heiligen.
- (7) Denn wer in den Wolken kommt Jahwe gleich,
ist ähnlich Jahwe unter den Gotteswesen?
- (8) Gott ist sehr (63) gefürchtet im Kreis der Heiligen
und furchtgebietend über alle rings um ihn.
- (9) Jahwe, Gott der Heerscharen, wer ist wie du?
Deine Huld (64) und deine Treue sind um dich herum.
- (10) Du herrschest über des Meeres Aufbegehren;
wenn seine Wellen toben - du besänftigst sie.
- (11) Du hast zermalmt wie einen Durchbohrten Rahab,
mit deinem starken Arm hast du deine Feinde zerstreut.
- (12) Dein sind die Himmel, dein auch die Erde,
das Festland und was es füllt - du hast sie gegründet.
- (13) Nord und Süd - du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen deinem Namen.
- (14) Du hast einen Arm voll Kraft,
stark ist deine Hand, erhoben deine Rechte.
- (15) Gerechtigkeit und Recht sind deines Thrones Stütze,
Huld und Treue gehen vor dir her.
- (16) Wohl dem Volk, das den Jubelschrei kennt -
Jahwe: im Lichte deines Angesichts wandeln sie.
- (17) Über deinen Namen jauchzen sie Tag für Tag
und durch deine Gerechtigkeit erheben sie sich.
- (18) Denn die Zierde ihrer (65) Kraft bis du,
und durch dein Wohlgefallen erhebt sich (66) unser
Horn.
- (19) Ja, Jahwe gehört (67) unser Schild
und dem Heiligen Israels unser König.

Die Interpretation muß sich auf das für unsere Fragestellung Relevante konzentrieren. Wir werfen zunächst den Blick auf die Schöpfungsaussagen und fragen dann nach deren Verhältnis zu den übrigen Teilen des Hymnus.

V.12f gleichen in ihrer Aussage in gewisser Weise Ps 74,16f. Auch hier geht es wesentlich um die Etablierung und um das Vorhandensein einer beständigen Daseinsordnung, auch wenn im einzelnen die Verweispunkte nicht deckungsgleich sind. Mit dem polaren Begriffspaar Himmel - Erde ist in V.12a zunächst einmal das Ganze der vorfindlichen Wirklichkeit umschrieben (68), deren Jahwe-Zugehörigkeit herausgestellt wird. V.12b ist in seiner Aussage ähnlich, auch wenn der Blick nun auf einen "Teil" des Ganzen - auf das Festland - fällt; es tritt damit u.a. der Lebensraum des Menschen in seiner Gesamtheit in das Blickfeld. Wenn weiterhin gemäß V.13a Jahwe Nord und Süd geschaffen hat, dann ist auch hier ein globaler Sachverhalt angesprochen: Die beiden entgegengesetzten Himmelsrichtungen markieren die vorfindliche Wirklichkeit in ihrer horizontalen Ausdehnung. Geht es somit in V.12a.12b.13a um umfassende Daseinsgegebenheiten, dann würde V.13b deutlich aus der Rolle fallen, wenn die konkrete Nennung zweier Berge nicht doch auch auf Grundsätzliches hinauswollte: Tabor und Hermon - wenngleich unterschiedlich hoch - sind zwei herausragende Berge. Die Aussage, daß diese Jahwes Namen jauchzen, besagt m.E. dies, daß die vorfindliche Wirklichkeit auch in vertikaler Hinsicht zu Jahwes Machtbereich gehört (69). Auf diese Weise beschreiben also V.12f die Erschaffung und das Vorhandensein einer grundlegenden, globalen Daseinsordnung.

Den Versen 12f sind V.10f vorangestellt. Hier geht es um die Relation Jahwes zu feindlichen Mächten (70), wobei die Vorstellung in beiden Versen nicht ganz die gleiche ist: Laut V.11 sind diese Mächte besiegt, gemäß V.10 aber ist Jahwe zwar der Herr über das Meer, dennoch ist dessen Macht nicht

gänzlich gebrochen; seine Wellen können sich erheben, auch wenn sie von Jahwe wieder zur Ruhe gebracht werden (71). Es hätte keinen Sinn, diese beiden etwas unterschiedlichen Vorstellungen gegeneinander auszuspielen (72): Es kommt darauf an zu wissen, daß sich die beständige Daseinsordnung Jahwe verdankt, wie dies in V.12f zum Ausdruck kommt. Wenn man gleichzeitig im Blickfeld hat, daß solche Ordnung keine selbstverständliche, sondern den chaotischen Mächten abgerungene ist, dann ist der entscheidende Gesichtspunkt der, daß der Bestand der Daseinsordnung nicht von einem andauernenden und letztlich unentschiedenen Kampf zwischen Chaosmacht und Ordnungsmacht abhängt, sondern daß letztere - also Jahwe - die Oberhand über erstere hat. Ob man von dieser Basis aus der Chaosmacht noch eine - wenn auch sehr eingegrenzte und so keineswegs relevante Mächtigkeit zuerkennt (V.10) oder diese Macht für niedergerungen hält (V.11), stellt dann keine entscheidende Differenz mehr dar (73).

Sehen wir unsere bisherigen Erwägungen zusammen, dann läßt sich das Verhältnis der Chaoskampfaussagen zu der Rede von Jahwe als dem Schöpfer und Herrn der vorfindlichen Wirklichkeit ganz ähnlich bestimmen wie in Ps 74,13-17: Die vorfindliche Daseinsordnung wird als positive Setzung Jahwes verstanden. Sie hebt sich ab von zerstörerischen, chaotischen Mächten. Die Etablierung dieser Ordnung bedeutet, daß damit chaotische, lebens- und jahwefeindliche Mächte außer Gefecht gesetzt (V.11) oder doch zumindest in ihre Schranken gewiesen sind (V.10). Somit stehen auch hier Chaoskampf und Schöpfung nicht im Verhältnis einer zeitlichen Aufeinanderfolge (74).

In welchem Verhältnis stehen nun V.10-13 zu den vorangehenden Aussagen des Hymnus? Wenn gemäß V.2 Jahwes Gnaden besungen und seine Treue kundgetan werden sollen, laut V.3 für ewig Huld erbaut ist und Jahwe seine Treue an den Himmeln festmacht, V.6 zufolge die Himmel Jahwes

Wundermacht und Treue preisen - dann ist zu fragen, worin solch gnädige Zuwendung Jahwes zu sehen ist, die zum Gegenstand menschlichen und kosmischen Preisens wird. M.E. ist die Annahme unausweichlich, daß dies alles mit Jahwes Schöpfermacht zusammenhängt: V.3b besagt, Jahwe mache seine Treue an den Himmeln fest. Es wäre sehr gekünstelt, anzunehmen, daß damit ein Treueerweis gemeint sei, der nicht unmittelbar mit den Himmeln in Verbindung zu bringen wäre. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß das Vorhandensein der Himmel als eines wichtigen Bestandteils der Schöpfung selbst der Treueerweis Jahwes ist: Indem es die Himmel "gibt", macht Jahwe seine Treue an ihnen fest, erweist er dadurch seine Treue (V.3b), ist für ewig Huld erbaut (V.3a). Darin besteht das Zeugnis der Treue Jahwes, das der Beter besingen und weitergeben will (V.2) (75).

Besagtes Zeugnis der Treue Jahwes ist nicht nur für den menschlichen Wahrnehmungsbereich von Bedeutung. Es ist auch in der "Versammlung der Heiligen" zu vernehmen (V.6). Weshalb ertönt dieses Zeugnis dort? Laut V.7 haben wir es hier nicht mit einer himmlischen Ratsversammlung zu tun, wo Jahwe - so in Hi 1,6 - ohne Frage der souveräne Gebieter wäre und alle anderen Mitglieder ganz selbstverständlich untergeordnete himmlische Wesen darstellten. Es wird vielmehr betont, daß von den göttlichen Wesen niemand an Jahwe heranreicht (76). Offenkundig schimmert - wie auch in Ps 82 - in unserem Text noch die Vorstellung eines Götterpantheons durch, wie sie vor allem auch in der kanaanäisch-syrischen Umwelt zu Hause gewesen ist (77). Daß in V.8 auf einmal von E1 die Rede ist, während im ganzen Kontext von Jahwe gesprochen wird, ist ein zusätzliches Indiz für diese Annahme. Gleichwohl ist deutlich: Jahwe ist gefürchtet und furchtgebietend im Kreis der Heiligen (V.8), und die Frage "Wer ist wie du?" in V.9 birgt die Antwort bereits in sich. Es ist nun gar nicht so wichtig, ob mit einem solchen Aussagegefälle einer "monotheistischen" Vorstellung Bahn gebrochen wird - viel

bedeutsamer ist der Tenor, daß Jahwe der Mächtige ist und niemand sonst (78).

Wenn wir nun fragen, worauf sich solche Macht und solches Ansehen Jahwes im Kreis der Heiligen stützen, dann kann die Antwort nur die sein, daß der Preis der Himmel als ein Preis von Jahwes mit seiner Treue (Zuverlässigkeit) gegenüber seiner Welt einhergehenden Schöpfermacht zu verstehen ist (V.6), somit Jahwes Schöpfermacht im himmlischen Bereich bekannt ist und seine machtvolle Stellung von daher zu verstehen ist (79). Für diese Deutung spricht nicht zuletzt der weitere, bereits exegesierte Textverlauf: V.9 leitet mit der Frage "Wer ist wie du?" über zu V.10-13, wo es um Jahwes Herrsein über chaotische Mächte und um sein Schöpfersein geht. Wichtig ist also dieses: Jahwe ist als der Schöpfer der Unvergleichliche.

Anknüpfend an bereits Festgestelltes ist nun nochmals auf folgendes Wert zu legen: Jahwe erweist sich in seinem Schöpfersein gegenüber anderen göttlichen Wesen als der Majestätische - gleichwohl wird sein Schöpfungshandeln als ein Akt der Huld (חֶסֶד) und der Treue (אֱמוּנָה) verstanden. Beide Worte kommen zusammengenommen - nimmt man die Konjektur in V.9 mit hinzu - in dem Teilabschnitt V.2f.6-9 siebenmal vor (vgl. V.2f.6.9).

Nach den allgemein gehaltenen Aussagen in V.14f - es sei hier dahingestellt, ob sie mehr zu den vorangegangenen Aussagen oder zu den nachfolgenden gehören oder auch eine Art Bindegliedfunktion einnehmen - thematisieren nun V.16-19 Jahwes besondere Hinwendung zu Israel, die sich hier besonders im Königtum konkretisiert (V.18f). Der König, von dem explizit erst in V.19b die Rede ist, wird "unser Horn" (V.18b) und "unser Schild" (V.19a) genannt. Mit beiden Begriffen sind Ausdrücke der Stärke bezeichnet (zu קרן vgl. Ps 75,6; 92,11; 112,9).

Insgesamt läßt sich sagen, daß in dem Hymnus Jahwes weltweites Schöpfungshandeln (bzw. sein Schöpfersein) und seine besondere Hinwendung zu Israel in einem ganz und gar unproblematischen Verhältnis zueinander stehen (80). So, wie Jahwe Himmel und Erde gehören (V.12a), so gehört ihm auch Israels König (V.19). Eines muß gleichwohl noch beachtet werden: Den solchem Gottsein Jahwes entsprechenden Jubelschrei kennt offensichtlich nur Israel (V.16a), über Jahwes Namen wird nur dort gejauchzt (V.17a) (81). Ganz ähnlich wird die Weitergabe des Zeugnisses von Jahwes Schöpferstreue "von Geschlecht zu Geschlecht" (V.2) als eine Weitergabe innerhalb der Jahwegemeinde zu verstehen sein. D.h.: Das Handeln und Sein Jahwes wird ohne Spannung in universalen und partikularen Horizonten gedacht, beide Horizonte geben Anlaß zum Lobpreis. Dieser Lobpreis aber erschallt nur in Israel (soweit man an die menschliche Sphäre denkt; anders ist es natürlich mit dem Lobpreis der Himmel in der göttlichen "Versammlung der Heiligen" [V.6]). Als ein Problem wird das hier noch nicht angesehen. Erst in späteren Zeiten wird es zum Gegenstand näheren Bedenkens (vgl. z.B. Ps 135,18f und insgesamt Abschn.IV.7).

Die redaktionelle Einarbeitung des Hymnus

Nach unseren literarkritischen Erwägungen zu Beginn ist hierzu das Nötige schnell gesagt:

- Mitten in die Aussage hinein, in der von Jahwes universalem Treueerweis die Rede ist (V.3.6), wird in V.4f die Jahwerede dazwischengeschaltet, die die Zusage an das Davidhaus zum Gegenstand hat. Damit wird deutlich: Die Zusage an das Davidhaus ist der Treue Jahwes, die durch das Vorhandensein der Himmel als Bestandteil der Schöpfung zum Ausdruck kommt, an Gewichtigkeit gleichzuordnen (82). Schon daraus ergibt sich die Brisanz der Aussage von V.40, daß Jahwe von seiner Zusage (נִרְיָה steht in V.4 und V.40!) abgerückt sei.
- Diese letztere Aussage stellt (neben der Bitte einzugrei-

fen) den wesentlichen Aussagegehalt von V.20-52 dar (vorausgesetzt, man versteht V.20-38 von V.39ff her [vgl. die Einleitung in V.20, die V.20-38 als Retroperspektive kenntlich macht]). Das bedeutet folgendes: Wenn gemäß der Aussagen des Hymnus einschließlich des Einschubs V.4f Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln insofern eine Einheit bilden sollten, daß Jahwe wie der Schöpfung (vgl. vor allem V.3.10-13) auch dem Davidhaus Bestand verleiht (V.4f) und zum König steht (V.18f) - dann ist diese Einheit der Zuwendung Jahwes durch die neuen Konstellationen der Exilszeit nachhaltig auseinandergebrochen. Dies machen auch V.37-39 klar: In V.37f wird die Dauerhaftigkeit der davidischen Dynastie mit der Beständigkeit von Sonne und Mond verglichen. V.39 hingegen stellt die Verwerfung des Gesalbten fest.

- Wie fest der Hymnus in die Gesamtkomposition integriert ist, zeigt sich nicht nur durch die Einschaltung V.4f, sondern auch dadurch, daß die Begriffe *חסד*, *אמת* und *אמונה*, die im Hymnus wiederholt begegnen, auch in den anderen Teilen des Psalms eine zentrale Rolle spielen (83). Um Jahwes Huld und Treue geht es sowohl im universalen als auch im partikularen Bereich.

Ps 74 und 89 im Vergleich

Es dürfte bisher schon einiges darauf hingedeutet haben, daß Ps 74 und Ps 89 (letzterer nun in seiner Endgestalt) in nicht unwesentlichen Punkten vergleichbar sind, ohne daß wir immer explizit darauf hingewiesen haben. Das soll nun in einer zusammenfassenden Weise geschehen. Eine gemeinsame Linie ist im Hinblick auf unsere Fragestellung in der Weise zu sehen,

- daß beide Psalmen Jahwes weltweites Schöpfungshandeln als etwas Heilvolles ansehen (84), das nicht willkürlich geschieht, sondern dem Leben dient;
- daß beide Psalmen Jahwes weltweites heilvolles Handeln mit seiner besonderen Hinwendung zu seinem Volk (bzw. dessen

König) auf einer Ebene sehen und somit

- in der Sicht beider Psalmen Jahwes gegenwärtige Verborgenheit seinem Volk gegenüber nicht Grund zur ausweglosen Ratlosigkeit wird, sondern die Klage vielmehr weiß, was sie im Auge behalten darf: die Einheit von Jahwes Handeln im Universalen wie im Partikularen, deren Auseinanderbrechen man nicht als endgültig hinnimmt.

3. Ps 95

Wie bei Ps 89 sind auch bei Ps 95 Datierung (85) und Einheitlichkeit (86) umstritten. Wir meinen Grund zur Annahme zu haben,

- daß der Psalm aus zwei Teilen unterschiedlicher Herkunft besteht;
- daß beide Teile der vorexilischen Zeit zuzurechnen sind;
- daß sich darüber hinaus Anhaltspunkte ergeben, die trotz einiger Unterschiede im einzelnen einen näheren Vergleich der hymnischen Teile von Ps 89 und 95 zulassen.

Zur Frage nach der Einheitlichkeit, Gattung und Datierung

Der Psalm in seiner jetzigen Gestalt gliedert sich deutlich in zwei Abschnitte: V.1-7a stellen einen Hymnus dar, der vermutlich an den Anfang des Gottesdienstes gehört hat. V.1f und V.6 fordern zum Lobpreis und zur Anbetung auf; die Begründung erfolgt jeweils in V.3-5 und V.7a. In V.7b-11 dagegen haben wir es mit einer Mahnrede zu tun, die mit der Erinnerung an den Ungehorsam des Volkes in der Wüstenzeit einhergeht. Die Mahnung, die "heute" (V.7b) ertönt, setzt offenkundig nicht eine völlig intakte Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk in der Weise problemlos voraus, wie es beim Hymnus (vgl. V.7a) der Fall ist. Wir müssen daher in literarkritischer Hinsicht eine ähnliche Frage stellen wie bei Ps 89: Kann man es sich vorstellen, daß die Kreise, die offenkundig den Gehorsam des Jahwevolkes nicht als selbst-

verständlich ansehen, zugleich einen Hymnus verfassen, der in seinem Tenor eine problemlose Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk voraussetzt (87)? Es scheint mir hingegen die Annahme viel wahrscheinlicher zu sein, daß Hymnus und Mahnrede erst nachträglich im Gottesdienst einander zugeordnet wurden.

Als Motiv für die Verbindung beider Teile spielt jedoch m.E. - ganz anders als bei Ps 89 - die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln weniger eine Rolle. Die Mahnrede will ja darauf hinaus, die Jahwegemeinde mit dem Hinweis auf negative Vorkommnisse während der Wüstenwanderung vom Ungehorsam abzuhalten, was bedeutet, daß auch heute Jahwes gnädige Zuwendung vom Verhalten des Volkes abhängt. Hier bekommt dann die Schlußaussage des Hymnus (V.6.7a) ihre Relevanz: Ist dort das Verhältnis zwischen Jahwe und Volk Gegenstand der lobpreisenden Huldigung, so setzt die Mahnrede hierzu die deutliche Ergänzung, indem sie das Verhältnis zwischen Jahwe und Volk auch von seiner kritischen Seite her beleuchtet.

Bei der Datierungsfrage ist davon auszugehen, daß die Mahnrede das jüngere Stück ist. Vorausgesetzt, wir haben es nicht mit einem Fragment zu tun, dürfte sie - wie der plötzliche Einsatz in V.7b deutlich macht - kaum je für sich bestanden haben, sondern wäre an den Hymnus angefügt worden, um der Selbstverständlichkeit der dort sich äußernden "Heilsgewißheit" eine korrigierende Ergänzung zu geben. Für welche Zeit im Verlauf der Geschichte Israels kann man sich das am ehesten vorstellen? J. Jeremias verweist - trotz einiger von ihm auch festgestellter Unterschiede - auf die Nähe des Psalms zu dtn.-dtr. Gedankengut, was für V.7b-11 tatsächlich zutrifft. Dieser Bezugsrahmen erlaubt jedoch noch keine eindeutige Situierung (88). Am ehesten vorstellbar ist, daß die Gesamtkomposition aus einer Zeit herrührt, die von relativer äußerer und innerer Sicherheit geprägt war

(vgl. die Anknüpfung der Mahnrede an den Hymnus). Zugleich aber muß - wie festgestellt - dtn.-dtr. Gedankengut wirksam gewesen sein. Damit ist eine nachexilische Entstehung der Mahnrede nicht gerade wahrscheinlich (die Exilszeit dürfte ohnehin kaum in Betracht kommen, wenn man den Duktus der Mahnrede ansieht und annimmt, daß sie an den Hymnus angehängt wurde). Wohl kann man davon ausgehen, daß die dtr. Schule "gewiß über Generationen hinweg bestanden (hat)" (89), man müßte aber - wollte man eine nachexilische Datierung wagen - zugleich annehmen, daß diese Theologenkreise nach dem Exil ihre Aufgabe auch darin gesehen hätten, in der Phase der Restauration vor einer falschen Heilssicherheit zu warnen (90). Nun ist, wenn ich recht sehe, das Anliegen der dtr. Schule nach 587 doch wohl eher dies, den geschichtlichen Niedergang mit dem Ungehorsam des Volkes und seiner führenden Kreise zu begründen (91). Wäre es bei alledem nicht viel wahrscheinlicher, die Mahnrede aus einer Zeit vor dem Exil heraus zu verstehen, die noch von relativer Stabilität geprägt war (deshalb die Anknüpfung an den Hymnus), in der zugleich aber die theologische Richtung, wie sie uns im Deuteronomium entgegentritt, bereits auf dem Plan war? Man könnte dann am ehesten etwa an die Josiazeit denken.

Der vorexilische Hymnus (V.1-7a)

Entstammt die Mahnrede - mit aller Vorsicht geäußert - der Josiazeit, dann ist der Hymnus als das ältere Stück auf jeden Fall vorexilischer Herkunft (was natürlich selbst dann nicht auszuschließen ist, wenn die Mahnrede nicht der vorexilischen Zeit zuzurechnen wäre). Eine genaue Datierung des Hymnus ist schwer möglich. Es kann durchaus sein, daß er nicht viel früher als die Mahnrede entstanden ist. Jedenfalls aber - und auf diese Beobachtung kam es uns an - wird man hinter den beiden Teilen des Psalmes jeweils verschiedene Verfasserkreise zu suchen haben. Dtn.-dtr. geprägt ist nur der zweite Teil. Da - wie bereits ausgeführt - die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln im Hymnus wohl weni-

ger der Grund gewesen sein dürfte, hierauf die Mahnrede folgen zu lassen, stellen wir nun bei unseren weiteren Überlegungen redaktionskritische Gesichtspunkte hintan und konzentrieren uns auf den Hymnus.

- (1) Kommt, laßt uns Jahwe zujubeln,
zujauchzen dem Fels unseres Heils!
- (2) Laßt uns entgegentreten seinem Angesicht mit Dank-
sagung, mit Liedern ihm jauchzen!
- (3) Denn ein großer Gott ist Jahwe
und ein großer König über alle Götter.
- (4) In dessen (92) Hand sind die Tiefen der Erde,
und die Höhen der Berge sind sein.
- (5) Demselben ist das Meer, er hat es gemacht,
und das Trockene - seine Hände haben (es) gebildet.
- (6) Kommt herzu, laßt uns huldigen und uns beugen,
laßt uns niederknien vor Jahwe, der uns gemacht hat.
- (7a) Denn er ist unser Gott,
und wir sind das Volk seiner Weide und die Schafe
seiner Hand (93).

Der Aufforderung zum Lobpreis (V.1f) und zur Huldigung (V.6) folgt jeweils eine mit כִּי eingeleitete Begründung (V.3-5.7a). Wir betrachten zunächst V.3-5. V.4 und V.5 werden jeweils mit אֲשֶׁר eingeleitet, womit ein enger Anschluß an V.3 erreicht ist. Worum es in V.3 geht, ist offenkundig: Jahwe ist größer als alle Götter (94). Der enge Anschluß von V.4 und V.5 an V.3 besagt dann weiterhin, daß Jahwes Größe mit seinem Herrsein im Bereich der Schöpfung (V.4) und mit seinem weltweiten Schöpfungshandeln (V.5) in Verbindung zu bringen ist.

Die zweite imperativische Aufforderung (V.6) wird in V.7a mit der besonderen Beziehung Jahwes zu seinem Volk begründet. In den Begründungszusammenhang dürfte weiterhin die Aussage am Ende von V.6 gehören, daß Jahwe Israel gemacht

hat.

Somit erschließt sich uns der Inhalt des Hymnus folgendermaßen: Jahwe ist zu preisen und ihm ist Huldigung darzubringen,

- weil er über allen Göttern steht als der; der der Herr (V.4) und der Schöpfer (V.5) der vorfindlichen Wirklichkeit ist (95);
- weil Israel ihm seine Existenz verdankt und ihm zu eigen ist.

Zwischen diesen beiden Aspekten besteht im Hymnus keine Spannung. Sie beide geben Grund, Jahwe in der gebührenden Weise zu begegnen (V.1f.6). Beide Aspekte haben auch das gemeinsam, daß sowohl bezüglich der vorfindlichen Wirklichkeit als ganzer als auch im Hinblick auf Israel Jahwe zugleich als der Urheber (96) und als der gegenwärtige Herr erscheint.

Der Hymnus ist somit von einer recht harmonischen Daseinschau bestimmt: Jahwe ist Schöpfer und Herr der Wirklichkeit insgesamt und ebenso seines Volkes Israel. Der nochmalige Aufruf in V.6 trennt beide Aspekte, ohne sie in Spannung zueinander zu bringen. Diese Art der Zusammenschau hat der Hymnus innerhalb von Ps 89 mit Ps 95,1-7a gemeinsam. Da wir nun beide Hymnen als vorexilisch ansehen, lohnt sich ein näherer Vergleich, der uns Rückschlüsse auf bestimmte Aspekte vorexilischer Schöpfungstheologie geben kann, ohne freilich damit die vorexilische Schöpfungstheologie vor Augen zu haben (vgl. ergänzend Abschn.IV.5).

4. Ps 89,2f.6-19 und Ps 95,1-7a als gemeinsame Zeugen vorexilischer Schöpfungstheologie

Wir fragen zuerst nach den Gemeinsamkeiten zwischen beiden Hymnen und kommen danach auf ihr Bezugsfeld zu sprechen.

Bezüglich der Gemeinsamkeiten brauchen wir nur die einschlägigen exegetischen Beobachtungen zusammenzufügen:

- In beiden Hymnen schimmert noch die Vorstellung eines Götterpantheons durch (Ps 89,7f; 95,3), dies jedoch so, daß allein Jahwes (97) Macht und Erhabenheit im Blickfeld der Aussage liegt.
- Die Machtstellung Jahwes im Vergleich zu anderen göttlichen Wesen wird mit seiner Schöpfertätigkeit und seinem Herrsein über die Schöpfung in Verbindung gebracht (vgl. Ps 89,7-9 im Kontext von V.10-13 und Ps 95,3 im Kontext von V.4f).
- Jahwes weltweites Schöpfertum und seine besondere Hinwendung zu seinem Volk werden nicht in Spannung zueinander gesehen. Die Aussagen gehen ohne Bruch vom ersten zum zweiten Sachverhalt über, wenn auch in Ps 95 durch den nochmaligen imperativischen Aufruf in V.6 eine etwas deutlichere Zäsur zwischen den beiden Themenkomplexen gesetzt wird, während in Ps 89 der Übergang durch die Aussagen allgemeiner Art in V.14f weniger deutlich erfolgt.
- Als Machterweis Jahwes hinsichtlich seiner Stellung im Kreis göttlicher Wesen fungiert seine besondere Hinwendung zu seinem Volk nicht. Der Kontext der einschlägigen Aussagen läßt derlei nicht vermuten. In dieser Hinsicht nimmt die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln eine andere Funktion ein.

Neben den festgestellten Gemeinsamkeiten gibt es auch Unterschiede. Für unsere Fragestellung sind folgende zu konstatieren, ohne daß ihnen größere Relevanz zukäme:

- Ps 89 nimmt im Unterschied zu Ps 95 die Chaoskampfthematik auf.
- Ps 95 redet von der Hinwendung Jahwes zu seinem Volk in einer nur allgemeinen Weise, während Ps 89 auf das Königtum zu sprechen kommt.

Haben so die beiden Hymnen in für uns entscheidenden Punkten

eine gemeinsame Aussagestruktur, dann wäre zu überlegen, ob sie nicht auf einen gemeinsamen theologischen Hintergrund verweisen. Auffallend ist zunächst folgendes: Jahwes Erhabenheit über die anderen Götter wird mit seiner Schöpfertätigkeit in Verbindung gebracht. Weshalb kann Jahwe als Schöpfer angesehen werden? Daß Deuterojesaja keinen unmittelbaren(!) Schluß von Jahwes Schöpfersein hin zu seinem (Jahwes) Gottsein gezogen hat, haben wir in Abschn.III.4 ausgiebig nachzuweisen versucht. In unseren beiden Hymnen ist es jedoch tatsächlich so, daß Jahwes Machtstellung direkt mit seinem Schöpfertum zusammenhängt (98). Nun muß bei unserem Seitenblick auf Deuterojesaja beachtet werden, daß dieser aus der Nullpunktsituation des Exils heraus redet, wo überkommene Glaubenswahrheiten nicht mehr fraglos gelten konnten, er also vor Herausforderungen gestellt war (vgl. Abschn.III.6), die unseren beiden Hymnen so nicht bekannt sind. Dennoch wäre es oberflächlich anzunehmen, die tatsächlichen Probleme hätten sich erst im Exil ergeben (99). Wenngleich unsere beiden Hymnen - sie wollen ja Lobpreis sein! - Fragestellungen ihrer Zeit nicht direkt thematisieren, lassen diese sich doch indirekt rekonstruieren: Die beiden Hymnen erkennen (zumindest "theoretisch") an, daß es andere Gottheiten neben Jahwe gibt, preisen aber dessen ungeachtet Jahwe in seiner auf seinem Schöpfertum beruhenden Größe. Nun hat man bekanntlich in der näheren Umwelt die Schöpfereigenschaft anderen Göttern - vornehmlich El - zugeschrieben. Anders als bei Deuterojesaja, dem "nur" noch die Macht des Wortes zur Verfügung stand, muß nun für die vor-exilische Zeit angenommen werden, daß die Kreise, die Jahwes Schöpfersein proklamierten, das entsprechende gesellschaftliche Durchsetzungsvermögen besaßen, um Jahwe als die oberste (100) und allein bedeutsame Gottheit darzustellen. Es kann keine Frage sein, daß der Hymnus Ps 89,2f.6-19 seinen Entstehungsort im Jerusalemer Kult hat (vgl. Anm.80). Schon die Einbeziehung des Königtums in den Lobpreis (V.18f) läßt schwerlich eine andere Deutung zu. Ferner spricht nichts

dagegen, Ps 95,1-7a vom gleichen Sitz im Leben her zu verstehen, wenn man die Ähnlichkeit der Aussagestruktur in beiden Texten bedenkt. Wenn nun die zwei Hymnen tatsächlich ihren Ort im vorexilischen Jerusalemer Kult haben, ist anzunehmen, daß die Rede von Jahwes Schöpfungertum und seinem obersten Gottsein im staatspolitischen Interesse lag und die entsprechende Umpolung von El zu Jahwe hin von der machtpolitischen Konstellation her zu sehen ist: Der Gott, den die Eroberer der alten Jebusiterstadt verehren, wird zum obersten, allein mächtigen Gott und zum Schöpfer der vorfindlichen Wirklichkeit (101). Diese Vorstellung von Jahwes alleiniger Souveränität und Schöpfermacht dürfte ein sehr wesentliches Element der Jerusalemer Kulttradition darstellen (102).

Bezüglich der Art, wie beide Hymnen von Jahwes besonderer Hinwendung zu seinem Volk reden, fällt die Spärlichkeit der Aussagen auf (vgl. Ps 89,16-19; 95,6.7a). Es ist deshalb durchaus zu überlegen, ob auch für unsere Hymnen das gilt, was Steck hinsichtlich der vorexilischen Kulttradition Jerusalems insgesamt vermutet: "Die Stämme Israels sind hier nicht mehr der primäre Bezugspunkt, auf den hin das Wirken Jahwes auf Zion gesehen wird; an ihre Stelle tritt, eingebettet in die universalen Dimensionen des göttlichen Wirkens hier, der Jerusalem be- und umwohnende Verehrerkreis des Jahwes vom Zion, im wesentlichen erfaßt im Herrschaftsbereich des Jerusalemer Königs." (103) Diese Feststellung hat viel für sich, muß aber mit einer Einschränkung versehen werden: Es darf dabei nicht der Eindruck entstehen, daß der Kreis der Jahweverehrer in und um Jerusalem herum streng zu unterscheiden wäre von den Leuten, die weiter entfernt im Siedlungsgebiet der Stämme wohnten. Daß die Jerusalemer Kulttradition in einer gewissen Spannung zu der Tradition der Stämme stand, wird in Gen 14,18-20 deutlich (vgl. Abschn.IV.5.a). Gerade aber dieser Beleg zeigt, daß man frühzeitig um eine Integration bemüht

war (vgl. wiederum Abschn.IV.5.a). Im einzelnen ist natürlich schwer zu ermitteln, welche Ausstrahlung rein geographisch die Jerusalemer Kulttradition hatte. Einerseits ist zu bedenken, daß eine Art "Hoftheologie" (der Ausdruck ist nicht als Werturteil zu verstehen) vornehmlich auf die Hauptstadt zentriert sein kann; andererseits ist es schwer vorstellbar, daß die mit dem Königtum zusammenhängenden Vorstellungen des Jerusalemer Kults nur auf den näheren Umkreis der Hauptstadt und nicht auf das gesamte von Jerusalem aus kontrollierte Gebiet Einfluß gehabt hätten.

Wie dem im einzelnen auch sei - jedenfalls ist festzuhalten, daß beide Hymnen spannungslos Jahwes Universalität und Partikularität (also sein weltweites Schöpfungshandeln und seine besondere Hinwendung zu seinem Volk) zusammensehen, dem partikularen Aspekt aber keine besondere Aufmerksamkeit widmen. Es lohnt sich, im Vergleich dazu nochmals einen Blick auf Deuterocesaja zu werfen. Unsere Exegesen in Abschn.III.4 - vgl. auch die Gesamtdeutung in Abschn.III.6 - haben ergeben, daß Deuterocesaja durchaus auch Jahwes Schöpfungshandeln und sein Geschichtshandeln als eine Einheit vor Augen bekommen wollte (vgl. 44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 48,12-16a). Er konnte aber weder von der Selbstverständlichkeit des Schöpfungsglaubens ausgehen, noch war es damit getan, Jahwes Handeln im Raum der Israel betreffenden Geschichte lediglich in einigen allgemeinen Sätzen zum Ausdruck zu bringen. Jahwes Wahrheit war nicht mehr ohne weiteres zu proklamieren; um sie mußte gerungen werden. Wenn Deuterocesaja von Jahwe redet, dann geschieht das ohne machtpolitische Absicherung: Jahwe war für die Exilierten kein Staatsgott mehr!

Dieser kurze Blick auf Deuterocesaja darf nun aber nicht dazu verleiten, das Zeugnis der beiden Hymnen abzuwerten und einfach als Staatsideologie abzutun. Zusammen mit anderen vorexilischen Schöpfungszeugnissen (vgl. Abschn.IV.5) denken

sie Jahwes Gottsein in universalen, weltweiten Maßstäben. Diese Wahrheit kann dort, wo sie laut wird, ihre machtpolitischen Implikationen haben, ohne daß sie deshalb falsch würde. In einer ganz anderen Situation und somit auf seine Weise ist ja auch Deuterojesaja Zeuge dieser Wahrheit geworden.

5. Zwischenüberlegung: Gibt es vorexilische Schöpfungsaussagen außerhalb des Psalters?

Hinsichtlich der vorexilischen Zeit wollen wir zu einem abgerundeten Bild kommen, so daß nun der Blick über den Psalter hinaus zu werfen ist. Ein nicht zu vermeidender Schwachpunkt unserer Untersuchung ist darin gegeben, daß wir nur bei solchen Zeugnissen vorexilische Herkunft annehmen und sie für unsere Deutung vorexilischer Schöpfungstheologie heranziehen können, wo die Argumente - zumindest in unserer Sicht - mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit für diese Datierung sprechen. So sind wir bereits bei den Psalmen vorgegangen (wir haben z.B. Ps 24 ausgeklammert, weil hier die vorexilische Datierung von einer bestimmten, nicht gesicherten kultischen Deutung [Ladeumzug] abhängt) und werden auch bei den nun zu untersuchenden Texten so verfahren. Da außerhalb des Psalters überhaupt relativ wenige Schöpfungszeugnisse für eine vorexilische Datierung in Frage kommen, seien alle relevanten Belege durchgegangen, auch wenn sich dann nur bei einem Teil derselben genügend Argumente für eine vorexilische Datierung finden lassen.

a) Gen 14, 18-20

Die Begegnung Abrahams mit Melchisedek stellt innerhalb der Erzväterüberlieferung ein recht Eigentümliches Stück dar. Wenn mit Salem (V.18a) tatsächlich Jerusalem gemeint ist (104), liegt uns in dieser Szene eine einmalige Verbindung

der Erzvätertradition mit Jerusalem vor; bekanntlich haftet die Erzväterüberlieferung sonst an ganz anderen Orten. Außerdem stellt das Stück innerhalb seines Kontextes einen deutlichen Einschub dar, indem es die Schilderung der Begegnung Abrahams mit dem König von Sodom unterbricht. Darüber hinaus fällt es schwer, die Szene einer der Pentateuchquellen zuzuordnen. Eine redaktionskritische Untersuchung von Gen 14 (105) kann bei unserer(!) Fragestellung unterbleiben; uns hat hier die Szene V.18-20 als solche zu interessieren (106).

Der Name Abraham steht für Jahwes Hinwendung zu einer bestimmten Menschengruppe. Abrahams Begegnung mit dem König von Salem, der ihn im Namen des Schöpfergottes segnet, zeigt andererseits weltweite Perspektiven auf; es geht um die Relation Abrahams zum Schöpfer des Himmels und der Erde. Unsere Frage muß sein: Wann und mit welchem Interesse kann es zu einer derartigen Konstellation der Gedankengänge gekommen sein? Festzustellen ist zunächst zweierlei:

- Die Szene stammt kaum aus der Erzväterzeit selbst, sondern setzt eine spätere Entstehungszeit voraus. Das ergibt sich aus der Abgabe des Zehnten (V.20b) (107) sowie daraus, daß die Haftpunkte der Erzväterüberlieferung sonst ganz andere sind.
- Wir haben es somit keinesfalls mit einer historischen Reminiszenz aus der Erzväterzeit zu tun, sondern mit einer Fiktion aus späterer Zeit. Welches Aussageinteresse steckt dahinter?

Abraham wird - anders als in Gen 12,1-3 - von einem menschlichen Vermittler Segen zugesprochen (in Gen 12,1-3 haben wir es freilich zudem nicht mit einem Segenszuspruch, sondern mit einer Segensverheißung zu tun). Dieser Mittler, der hier Abraham gegenüber eine aktive Rolle spielt, ist hinwiederum der Repräsentant des Jerusalemer Kultes des Schöpfergottes El Eljon (108), was bedeutet, daß die mit dem Namen

Abraham verbundene "heilsgeschichtliche" Tradition - ganz gleich, wie diese zur Zeit der Entstehung des Textes ausgeprägt war - der Jerusalemer Kulttheologie untergeordnet wird (109). Zu welcher Zeit und mit welchem Interesse - wir nehmen unsere obige Frage wieder auf - kann solches zum Ausdruck kommen?

Der Text muß aus einer Zeit herrühren, die - wie festgestellt - nicht mehr die der Erzväter ist, aber auch die Okkupation Jerusalems durch David noch nicht allzu lange hinter sich hat. Es muß klar sein, daß hinter der Gottesbezeichnung "El Eljon" eigentlich Jahwe steht (ein Integrations- und Identifikationsprozeß ist also vorauszusetzen). Zugleich muß aber auch der jebusitische Kult des Es Eljon mit einem Priesterkönig an der Spitze noch in deutlicher Erinnerung sein (110). Sind beide Annahmen richtig, legt es sich in der Tat nahe, den Text mit v.Rad, Stolz und Westermann in die Zeit des frühen Königtums zu datieren (111). Wir hätten dann tatsächlich hier ein deutliches Indiz dafür, daß der Jerusalemer Kult schon in recht früher Zeit - zumindest in Ansätzen - an einer Anbindung der Kulttheologie (einschließlich ihres Redens von Schöpfung) an die heilsgeschichtlichen Traditionen interessiert war, um auf diese Art und Weise auch "weltanschaulich" dem Staatssystem Stabilität zu verleihen. Dies erfolgte so, daß die Gewichtigkeit des mit der Hauptstadt verbundenen Kultes - wenn auch behutsam - betont wurde.

b) Gen 2,4b (mit Anmerkungen zum Jahwisten insgesamt)

Mit einem Hinweis auf Jahwes weltweites Schöpfungshandeln ("Als Jahwe Gott Erde und Himmel machte ...") leitet der Jahwist sein Werk ein (112) und zeigt somit zuerst einmal die über den Menschen hinausgehende universale Perspektive auf, bevor er auf die Erschaffung des ersten Menschenpaares zu sprechen kommt, die dann der ganzen jahwistischen Urge-

schichte eine entscheidende Ausrichtung gibt (113). Geht man davon aus, daß der Jahwist der Zeit vor der Reichsteilung zuzuordnen ist (114), dann bedeutet das: In Israel wurde schon in recht früher Zeit von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln in einer gerafften, zusammenfassenden Weise gesprochen (115). So kann man allerdings nur reden, wenn die Aussage schon hinlänglich geläufig ist, und das besagt: Es war in der Zeit des davidisch-salomonischen Großreichs nicht gerade neu, von Jahwe als weltweitem Schöpfer zu sprechen.

In dieser Hinsicht stimmen unsere Beobachtungen mit dem überein, was zu Gen 14,18-20 festzustellen war. Beide Texte verweisen in die gleiche Zeit. Bei beiden Texten besteht Anlaß anzunehmen, daß sie die Rede von Jahwes Schöpfertum bereits als bekannt voraussetzen konnten. Einem weiteren Vergleich von Gen 14,18-20 mit Gen 2,4b ist nun freilich ein Hindernis vorgeschoben, insofern Gen 14,18-20 ein kurzes, in seinem Kontext selbständiges Stück darstellt, während Gen 2,4b ein umfangreiches Geschichtswerk einleitet. Wir versuchen, dieser Disparität in der Weise gerecht zu werden, daß wir zwar über Gen 2,4b hinaus einen Blick in das Geschichtswerk selbst werfen, dabei aber nur auf das achten, was direkt mit Gen 14,18-20 vergleichbar ist. Eine Theologie des Jahwisten insgesamt zu rekonstruieren, ist nicht unsere Absicht.

Daß der Segensverheißung an Abraham in Gen 12,1-3 zentrale Bedeutung für das jahwistische Geschichtswerk zukommt, dürfte schwer zu bestreiten sein; ebenso, daß diese Segensverheißung eine besondere Hinwendung Jahwes zu einer bestimmten Menschengruppe akzentuiert (ob und wie weit dann V.3b noch zusätzliche Perspektiven eröffnet, ist ein Problem, das in unserem Rahmen nicht ausdiskutiert werden kann; vgl. kurz hierzu Anm.114). Gemäß V.3a hängen Fluch und Segen davon ab, wie man sich zu Abraham stellt, der laut V.2 Verheißungsträger ist. Haben diese Aussagen tatsächlich ihren ursprüngli-

chen Ort im davidisch-salomonischen Großreich (vgl. Anm.114), dann heißt das, daß dieses Reich von der Verheißung an Abraham her verstanden wird (Gen 12,2). Nimmt man zugleich an, daß die Urgeschichte des Jahwisten in die Kernaussagen von Gen 12,1-3 in gewisser Weise mündet (unbeschadet dessen, daß der Jahwist in seine Urgeschichte auch Stoffe aufgenommen hat, die sich nicht unbedingt auf diese Linie bringen lassen; vgl. nur Gen 4,20-22), dann wird Jahwes Hinwendung zu Abraham in doppelter Weise Zentralpunkt der jahwistischen Konzeption: Die Urgeschichte führt auf diese Hinwendung hin (weil menschliches Verhalten in seiner Verfehltheit eine neue Setzung Gottes nötig machte), die gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnisse (davidisch-salomonisches Großreich) werden von der Segensverheißung her verstanden (auch wenn es nicht ganz eindeutig ist, in welcher Weise der Jahwist diese Segensverheißung für seine Zeit kerygmatisch fruchtbar machen will; vgl. Anm.114).

Trotz mancher offenen Fragen bezüglich des Verhältnisses von Gen 12,1-3 zur Urgeschichte des Jahwisten (wir haben sie nur angedeutet) dürfte der Unterschied zu Gen 14,18-20 deutlich markiert sein: In Gen 14,18-20 geht es nicht um eine Zentrierung auf die Zusage an Abraham, sondern um eine Integration dieser Gestalt in das Vorstellungsgefüge des Jerusalemer Kultes mit seiner ausgeprägten Schöpfungstheologie. Von Schöpfung redet gewiß auch der Jahwist. Mit der Erwähnung der Erschaffung von Erde und Himmel (Gen 2,4b) steckt er einleitend einen universalen Rahmen ab; die Rede von der Erschaffung des ersten Menschenpaares dient als Grundlage für das nachfolgend geschilderte Geschehen (116). So ist der Gott, der Abraham Segen verheißt (Gen 12,2), zugleich der Schöpfergott. In seiner Schöpfereigenschaft wird Jahwe freilich in Gen 12,1-3 direkt nicht genannt. Hervorgehoben wird die besondere Hinwendung zu Abraham. So ließe sich zusammenfassend sagen: Jahwe, der Abraham Segen verheißt, ist (vom Kontext der Urgeschichte her gesehen) auch der Schöpfer. El

Eljon (und damit Jahwe in der Vorstellung der Jerusalemer Kultkonzeption) segnet Abraham als Schöpfer (117).

c) Die Amos-Doxologien (Am 4,13; 5,8; 9,5f)

Vielfältig und kontrovers sind in der Forschung die Amos-Doxologien diskutiert worden. F.Crüsemann (118) faßt die Probleme folgendermaßen zusammen: "Umstritten ist, ob Amos selbst diese Sätze aufgriff oder ob eine spätere Redaktion bzw. spätere Leser sie in das Buch brachten ... Umstritten ist weiter das Alter dieser Doxologien, Zeit, Umstände und Absicht der Aufnahme in das Am-Buch, sowie die Frage, ob es sich um Teile eines einzigen, einheitlichen Hymnus handelt oder nicht." Von den Versuchen, einen einheitlichen Hymnus zu rekonstruieren, "vermag keiner bis jetzt voll zu überzeugen."

Einen entscheidenden Schritt hat in forschungsgeschichtlicher Hinsicht F.Horst vollzogen. Er sieht in der Erzählung von Achans Diebstahl (Jos 7) einen "eigentümlichen Brauch in der sakralen Rechtspflege" enthalten (119). Vor der Hinrichtung wird Achan aufgefordert, Lobpreisung an Jahwe zu richten und Josua gegenüber ein Geständnis abzulegen (V.19). Es wird also vom Übeltäter eine Exhomologese, bestehend aus Doxologie und Confessio, verlangt. Ähnliches läßt sich nach Horst auch in der Umwelt beobachten, z.B. in entsprechenden Inschriften aus Lydien und Phrygien. Als weitere atl. Belege führt er Hi 5,8-16; Jer 13,15f; 1.Sam 6,5; Ps 118,17-21; 1.Chr 30,8 an und meint nun, auch die Amos-Doxologien (ich übernehme den Begriff wegen seiner Geläufigkeit) in solchen Zusammenhängen sehen zu können: In 4,6-11 vernehme das Volk die Sünden der Vergangenheit; "das ursprünglich nach 4,12a gebrachte Strafurteil Gottes, das den Tod des alten Volkstums zum Inhalt gehabt haben muß, galt es nun anzuerkennen. Dazu hatte es seine Doxologie auf die Macht der Gottheit zu sprechen. Gleichzeitig wurde damit zum Ausdruck

gebracht, daß dies Prozeßverfahren der Gottheit als erledigt zu betrachten ist, die rückschauende Gemeinde bejahte damit die Gültigkeit der Exilkatastrophe als Erweis der strafenden Richtermacht Gottes. Nicht anders ist es der Fall bei 9,5f." (120)

Im wesentlichen in die gleiche Richtung geht H.W.Wolff in seinem Kommentar zu Amos - nur daß er eine andere Datierung annimmt. Er bringt 4,12f mit der Zerstörung des Altars von Bethel durch Josia in Verbindung (vgl. 2.Kön 23,15): "Unser Prediger erkennt in Josias harter Maßnahme gegen den Altar von Bethel die Tat seines Gottes (12) ... Die bisher versäumte Rückkehr zu Jahwe soll nun endlich im rühmend-reuigen Bekenntnis zu ihm (13) Ereignis werden." (121)

Bevor wir selber uns den Fragen nach der Datierung und der theologischen Funktion der Schöpfungsaussagen zuwenden, sind noch einige andere Abklärungen nötig: 5,8b entspricht in seinem Wortlaut genau 9,6b. Nachdem auch 9,5b eine Entsprechung in 8,8b(txt emend) hat, ist die Annahme denkbar, daß 9,6b ein späterer Nachtrag aus 5,8b ist (122). Fällt so 9,6b weg, dann ist in 9,5f keineswegs von einem Handeln Jahwes die Rede, das mit "Schöpfung" in Verbindung gebracht werden könnte (vgl. Abschn.III.3). Auch wenn 9,5f sonst mit den beiden anderen Belegen zusammen betrachtet werden müssen, mag es für unsere Fragestellung genügen, wenn wir uns auf 4,13 und 5,8 konzentrieren (123).

Beiden Versen ist ein Problem insofern gemeinsam, als jeweils eine Halbzeile Schwierigkeiten bereitet: 4,13aa ("der dem Menschen mitteilt, was sein Plan ist") fällt aus dem Aussagezusammenhang heraus, wo von Jahwes Schöpfungshandeln und von seinem Herrsein über die Schöpfung die Rede ist (124). In 5,8 hinwiederum steht die erste Halbzeile isoliert da (125). Horst und Wolff halten sie für sekundär (126). Diese Annahme scheint mir eher ein Notbehelf zu sein. Wir

versuchen nun, die Probleme, die 4,13 und 5,8 aufgeben, einem gemeinsamen Ursprung zuzuführen. Zu überlegen wäre tatsächlich, ob 5,8 nicht ursprünglich an 4,13 angeschlossen hat (127). 5,8 unterbricht den Aussagezusammenhang sehr deutlich (zu 5,9 vgl. Anm.123). Ob der Vers nun durch ein Mißgeschick hierher geraten ist oder bewußt von 4,13 abgetrennt und an den Rand von 5,7.10 gestellt wurde und dann später in den Text selber hineingeraten ist, wird sich nicht mehr entscheiden lassen; jedenfalls kann sein jetziger Ort schwerlich der ursprüngliche sein. Nimmt man an, daß 5,8 zu 4,13 gehört, dann wäre folgende Rekonstruktion denkbar: Nach der Abtrennung von 5,8 hat in 4,13 ein Halbvers gefehlt. Diese Lücke wurde durch die Hinzufügung von V.13aα₁ geschlossen. Ein Grund für diese Hinzufügung läßt sich neben dem formalen Kriterium auch in sachlicher Hinsicht finden: In 4,6-11 schildert Jahwe sein strafendes Handeln, dem gleichwohl keine Umkehr von seiten Israels entsprochen hat. Deshalb kündigt er in V.12a an, daß er weiterhin - das Imperfekt kann hier durativ verstanden werden - so handeln wird; er kündigt also an, was er zu tun gedenkt. Genau das besagt aber auch V.13aα₁ in hymnischer Form. Das würde bedeuten: Der Interpolator hat hier eine Ergänzung vorgenommen, die im Einklang mit der vorangehenden Textaussage steht (128). Eine vergleichbare Ergänzung ist in 5,8 unterblieben; deshalb steht die erste Halbzeile dort isoliert da.

Es wäre nun tatsächlich eine in formaler und inhaltlicher Hinsicht stimmige Aussage gewonnen, wenn wir in 4,13 die eine Halbzeile ausscheiden und 5,8 direkt an 4,13 anschließen:

Der die Berge formt und schafft den Wind,
 der Morgenröte und (129) Dunkelheit macht,
 der über die Höhen der Erde tritt,
 der Siebengestirn und Orion macht,
 der zum Morgen die Finsternis verwandelt

und den Tag zur Nacht verfinstert;
 derjenige, der die Wasser des Meeres ruft
 und sie auf die Erde schüttet:
 Jahwe ist sein Name! (130)

Dieses hymnisch geprägte Stück hat ursprünglich die Jahwerede 4,6-12a abgeschlossen, wobei V.12bß als Bindeglied fungiert (131). In der Jahwerede werden verschiedene Strafen geschildert, die Jahwe seinem Volk geschickt hat, nämlich Mangel an Brot (V.6), Dürre (V.7f), Mißernte (V.9), Krankheit, gewaltsamer Tod im Krieg (V.10), Zerstörung von Lebensraum (V.11) (132). Refrainartig ist dieser Schilderung fünfmal (V.6.8.9.10.11) die Feststellung hinzugefügt: "Doch ihr seid nicht zu mir umgekehrt, spricht Jahwe." Diese Jahwerede schließt an das Amoswort 4,4f an, stammt aber sicher nicht von Amos selbst (133). Ihren Abschluß findet sie in der Strafankündigung in V.12a: "Deshalb: So werde ich weiterhin an dir handeln, Israel." (134) Damit ist gesagt, daß wegen der nicht erfolgten Umkehr Jahwes Gerichtshandeln wie in der bisherigen Weise weitergehen wird. Zu dieser Aussage tragen V.12bß und das anschließende hymnische Stück noch Wichtiges bei (135).

V.12bß zieht zunächst aus der Jahwerede die Konsequenz, daß Israel gegenüber seinem Gott bereit sein soll. Was ist damit gemeint? נִפְחַל (Niphal) begegnet u.a. auch in Ex 19,11.15. Auch dort soll Israel für ein Handeln Jahwes bereit sein, nämlich für seine Theophanie am Berg Sinai. Analog dazu wäre in Am 4,12bß auch ein Bereitsein gefordert, das sich hier aber (vgl. V.12a) auf Jahwes fortdauerndes Gerichtshandeln bezieht, auf das sich Israel einzustellen hat. Weshalb ergeht diese Aufforderung? Laut V.6-11 hat das bisherige Gerichtshandeln nicht zur Umkehr geführt. Es wird nicht gesagt, worin die Verfehlung Israels konkret bestand. Sie könnte "ethischer" Natur gewesen sein (Amos selbst ist ja seiner Anklage bekanntlich in erster Linie davon ausge-

gangen); eher denkbar wäre freilich, daß die Verfehlung in einer Abkehr von Jahwe und somit in einer Hinwendung zu anderen Göttern bestanden hat (136). Dafür spricht zunächst das Suffix in V.12bß: "Sei bereit gegenüber deinem [!] Gott, Israel!" Die Art, wie wir das Suffix betonen und hieraus den Schluß ziehen, daß sich Israel im Augenblick (auch) an anderen Gottheiten orientiert, läßt sich dadurch verifizieren, daß der anschließende Hymnus mit כי הנה eingeleitet und mit der Formel יהוה שמו abgeschlossen wird. Die Wendung הנה כי macht deutlich, daß nachfolgend eine Aussage gemacht wird, die den Hörern nicht ganz selbstverständlich ist oder doch deutlich in Erinnerung gerufen werden muß. Die hymnischen Aussagen bringen also - wenn man deren Einleitung und Schluß (137) in Erwägung zieht - das zum Ausdruck, was nicht (mehr) selbstverständlich war: daß Jahwe der Schöpfer ist.

Die hymnischen Aussagen erfüllen somit als Abschluß der vorangehenden Jahwerede folgende Funktion: Das zur Umkehr von seinem Götzendienst nicht willige und somit weiteren Strafhandlungen entgegengehende Israel wird auf den Gott Jahwe verwiesen, der nicht nur hinter den Gerichtshandlungen steht, sondern darüber hinaus hinter den Gegebenheiten der vorfindlichen Wirklichkeit insgesamt. Letzteres wird in hymnischer Form ausgesagt, um Israel sein Fehlverhalten in der nötigen umfassenden Relation vor Augen zu führen: Israel hat nicht nur Ereignisse im Erfahrungsraum der Geschichte nicht in der rechten Weise gewürdigt (diese werden zwar in 4,6-11 typisiert dargestellt [vgl. Anm.132], was aber nicht bedeuten kann, daß ihnen keine erfahrbare geschichtliche Realität entspricht; es ist dabei nur Vorsicht geboten, allzu präzise historische Festlegungen zu treffen), indem es geschichtliches Geschehen nicht als von Jahwe herkommend verstanden hat und so auch nicht zur Umkehr gelangt ist - es hat darüber hinaus Jahwes (und somit auch seine eigene) Wirklichkeit insgesamt verfehlt: Jahwe ist der Schöpfer und keine andere Gottheit. Indem gerade das in hymnischer Form

mit prophetischer Vollmacht behauptet wird, tritt sowohl das Ausmaß von Israels Fehlverhalten hervor als auch der Ernst, der hinter der Gerichtsansage von V.12a steht.

Aus unseren bisherigen Ausführungen wird schon klar, weshalb wir die hymnischen Aussagen, wie sie uns in 4,13 und 5,8 begegnen (wir setzen jetzt die von uns vorgenommene Zuordnung beider Belege voraus), nicht als Gerichtsdoxologien im Sinne von F.Horst und H.W.Wolff verstehen können. Es geht hier nicht um die Anerkennung eines bereits geschehenen Strafhandelns Jahwes; dieses ist vielmehr noch voll im Gange (vgl. V.12a). Weiterhin erscheint hier nicht das Volk als Redesubjekt, was ja zu einer in die Exhomologese einbeschlossenen Doxologie gehören würde (138). Das Volk spielt überhaupt keinen aktiven Part, sondern es wird mit Jahwes Wirklichkeit, die sich in seinem Wirken äußert, in umfassender Weise konfrontiert. Ob diese Konfrontation dann tatsächlich noch zur Umkehr geführt hat, läßt sich unserem Text nicht mehr entnehmen. In seiner vorliegenden Gestalt ruft er jedenfalls nicht zur Umkehr auf, sondern kündigt weiteres Gericht wegen nicht erfolgter Umkehr an.

Eine entscheidende Frage bleibt noch: Auf welchen historischen Ort verweist die Jahwerede mit den anschließenden hymnischen Aussagen? Eine exilische oder nachexilische Entstehungszeit halte ich für unwahrscheinlich:

- Wenn es um eine Anerkennung der Exilskatastrophe als Gottes Gericht gegangen wäre (139), würde man in 4,6-11 deutlichere Hinweise darauf erwarten dürfen (140). Das wäre gegen eine exilische oder früh-nachexilische Datierung zu sagen.
- Einleitung und Abschluß der hymnischen Aussagen deuten - wie wir festgestellt haben - darauf hin, daß es keineswegs selbstverständlich war, von Jahwe als Schöpfer auszugehen. Will man den Text von der nachexilischen Situation her verstehen, dann müßte man annehmen, daß es in dieser Zeit

Epochen gegeben hat, in denen deutlich anderen Göttern der Vorzug gegeben wurde. Nun ist unser Informationsstand über die nachexilische Zeit angesichts der zur Verfügung stehenden Quellen zwar nicht der beste. Jedenfalls vermag ich keinen Beleg zu finden (141), aus dem hervorgehen würde, daß dort der Glaube an Jahwe als den Schöpfer in grundsätzlicher Weise zur Disposition stand (in Abschn. IV.7 und Abschn.V versuchen wir darzulegen, vor welchem Problemhorizont die nachexilische Theologie hinsichtlich unserer Fragestellung gestanden hat). Hinsichtlich der Datierungsfrage ist auch die Beobachtung von Bedeutung, daß in Am 4,6-11 ein etwas längerer Zeitabschnitt überblickt wird (vgl. Anm.132), nämlich eine Geschichte des Ungehorsams, die letztlich - deshalb die Art der nachfolgenden hymnischen Aussagen - ihre Ursache in der Nicht-
anerkennung Jahwes als des Schöpfers hatte. Es scheint mir zu hypothetisch, daß in nachexilischer Zeit theologische Kreise Grund gehabt hätten, die nachexilische Entwicklung in dieser Weise zu deuten. Daß hinwiederum in nachexilischer Zeit die vorexilische Geschichte (bzw. Ausschnitte derselben) retrospektiv betrachtet wird, ist dann nicht denkbar, wenn - was wir nachzuweisen versucht haben - Jahwes Gerichtshandeln als noch im Gange befindlich zu verstehen ist.

Haben wir angesichts dieser Beobachtungen unseren Blick in die vorexilische Zeit zu richten (142), so ist es gleichwohl angebracht, dem Datierungsvorschlag von Wolff, der sowohl 4,13 als auch 5,8 in die Zeit nach der Zerstörung des Altars von Bethel durch Josia datiert (143), nicht zuzustimmen, da ja auch unter dieser Prämisse ein Ende des Strafhandelns Jahwes an Bethel und somit an den Bewohnern des ehemaligen Nordreichs vorausgesetzt werden müßte. Die örtliche Fixierung auf Bethel könnte jedoch durchaus denkbar sein. Unserem Abschnitt geht in 4,4f eine sicher auf Amos zurückreichende Jahwerede voraus, wo neben Gilgal Bethel genannt wird. Diese

"Parodie einer Priestertora" (144) dürfte dann auch an einem dieser Heiligtümer gesprochen worden sein. Nicht mit gleicher Sicherheit, aber mit einer gewissen Berechtigung kann man auch annehmen, daß die Aktualisierung der Gerichtsbotschaft, die die nachfolgenden Verse in einer veränderten Zeit vornehmen, ebenfalls an einem dieser Heiligtümer erfolgte (vgl. auch Anm.145). Nun wird im Zusammenhang einer gewiß tendenziösen Schilderung der religiösen Entwicklung nach dem Untergang des Nordreichs in 2.Kön 17,28 Bethel erwähnt (vgl. auch Am 5,6). Dahinter könnte sich eine Erinnerung daran verbergen, daß Bethel nach wie vor ein Ort von hoher religiöser Bedeutung war. Bei der Lokalisierung unseres Abschnitts könnte man also Bethel gegenüber Gilgal den Vorzug geben. Bereits seit den Zeiten Jerobeams I. war das Heiligtum dort ein Einfallstor für synkretistische Strömungen (vgl. 1.Kön 12,28f). Für die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs wird das noch in erheblich stärkerem Maße gelten (145).

Zusammenfassend ließe sich sagen: In der Zeit nach dem Ende des Nordreichs und vor 587 wird - vermutlich am Heiligtum zu Bethel vor der Zerstörung seines Altars durch Josia - einem unbußfertigen, auch anderen Göttern nachjagenden Volk (146) Jahwe als der Schöpfer der grundlegenden Daseinsgegebenheiten und somit als die entscheidende Macht vor Augen gestellt. Damit wird das unmögliche Verhalten des Volkes aufgezeigt und der Gerichtsansage (V.12a) die entscheidende Bedeutungsschwere gegeben: Die Gerichtsansage kommt von dem machtvollen Schöpfer Jahwe!

d) Dtn 4,32

Der Vers, in dem neben anderem davon die Rede ist, daß Gott den Menschen auf der Erde geschaffen hat, steht noch vor der großen Gesetzesüberschrift 4,44-49. Als Beleg für vorexili-

sche Schöpfungsaussagen dürfte die Stelle nicht in Frage kommen (147).

e) Die Schöpfungstexte im Jeremiabuch

Wir gehen die einschlägigen Belege der Reihe nach durch. Da keiner von ihnen eindeutig vorexilisch zu datieren ist (das soll anschließend nachgewiesen werden), verzichten wir auf eine Erörterung der Funktion dieser Belege im jetzigen Aussagezusammenhang. Unser Interesse in dem vorliegenden Abschnitt IV.5 ist ja darauf ausgerichtet, im Anschluß an Abschn.IV.2-4 ein etwas vollständigeres Bild hinsichtlich der vorexilischen Schöpfungstheologie zu gewinnen.

5,22

Gegen eine eindeutige Herleitung von Jeremia selbst sprechen m.E. folgende Gründe:

- Die Vorstellung, daß Gott dem Meer eine Grenze gesetzt hat, begegnet sonst nur in Texten, deren nachexilische Herkunft mit großer Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden kann (Ps 104,9; Hi 38,10f; Spr 8,29) (148).
- "20-25 fällt dadurch aus dem Rahmen von Kap.5, daß hier nicht die drohende Kriegsnot, sondern ein bereits eingetretenes Naturereignis (Dürre und Mißwachs) mit dem Verhalten des Volkes begründet wird." (149)
- Das Substantiv *pn* (V.22) kommt im Singular im Jeremiabuch nur an dieser Stelle vor. Auch das verwandte Wort *npn* begegnet nur im Plural (damit allein wäre natürlich noch nichts über die Echtheit dieser entsprechenden Belege ausgesagt).
- Jahwe redet von seinem Schöpfungshandeln in V.22a in der Ich-Form. Es wäre zu fragen, ob diese Redeweise nicht die Form des hymnischen Selbstpreises zur Voraussetzung hat, die Deuterojesaja von seiner mesopotamischen Umwelt übernommen hat und die so schwerlich vor dem Exil in Israel bekannt gewesen sein dürfte (150).

Alles in allem sind die genannten Gründe von der Art, daß sie eine Verfasserschaft Jeremias zwar nicht gänzlich ausschließen, aber auch nicht gerade wahrscheinlich machen.- Hinzuzufügen ist noch, daß die Einheit 5,21-25 (V.20 ist angesichts der Einleitung V.21a sicher sekundär) nicht aus einer Zeit stammen muß, in der der Jahweglaube grundsätzlich strittig war. Im Unterschied zu den sog. Amosdoxologien (vgl. Abschn.IV.5.c) wird nicht in besonderer Weise hervorgehoben, daß Jahwe der Schöpfer ist. Ebenso gibt V.24 keinen Hinweis dafür, daß man den Regen anderen Göttern zugeschrieben hat. Wohl aber will der Abschnitt auf einen Kontrast hinweisen: Jahwe, der doch das Meer durch einen Schöpfungsakt (V.22a) unter Kontrolle hat (V.22b), findet bei seinem Volk keinen Gehorsam. So haben die Sünden des Volkes (V.25) Dürre und Mißernten zur Folge (vgl. V.24 unter dem Blickwinkel von V.25). Worin diese Sünden bestehen, wird nicht gesagt.- Eine ähnliche - wenn auch im einzelnen andersartige - Aussageintention findet sich in Hag 1,2-10, wo ein Fehlverhalten des Volkes - das hier darin besteht, daß der Tempel nach der Heimkehr aus dem Exil noch nicht gebaut wurde - abträgliche Naturerscheinungen nach sich zieht (151).

10,11f.16

Diese Verse stehen innerhalb des Abschnitts 10,1-16, wo es um das Verhältnis Jahwes zu den Fremdgöttern geht. Mit großer Übereinstimmung wird der Text nicht Jeremia selbst zugeschrieben (152). Ich sehe keinen Grund, etwas anderes anzunehmen.

27,5

Der Vers ist einer Thematik eingereiht, um die es im ganzen Kap.27 geht: nämlich um die Rolle Nebukadnezars im Weltgeschehen und um das rechte Verhalten Judas (und anderer Staaten) angesichts des Auftretens des babylonischen Königs. Daß die Zeichenhandlung Jeremias tatsächlich erfolgt ist,

nimmt auch G.Wanke an, obwohl er Kap.27 in literarkritischer Hinsicht nicht für einheitlich hält. V.5 gehört nach seiner Sicht einer späteren Schicht (V.4-8) an, die die symbolische Handlung theologisch neu deutet (153). Wir fügen noch folgenden Gesichtspunkt hinzu: Wie in 5,22 redet Jahwe von sich als dem Schöpfer in der Ich-Form. Diese Redeweise könnte auch hier auf der Form des hymnischen Selbstpreises beruhen, die in der Zeit vor Deuterojesaja nicht begegnet (154).

31,35

V.35b hat seine wörtliche Entsprechung innerhalb Jes 51,15. Wenn wir diese Aussage schwerlich Deuterojesaja zusprechen konnten (vgl. Abschn.III.4.k), heißt das natürlich noch lange nicht, daß sie von Jeremia stammen muß. In beiden Fällen kann aus anderen Quellen stammendes Hymnengut Einlaß gefunden haben, dessen Datierung schwer möglich ist. So sind wir hinsichtlich der Verfasserschaft auf andere Kriterien angewiesen. Diese scheinen mir jedoch gegen eine jeremianische Herkunft zu sprechen: S.Böhmer (155) weist darauf hin, daß Jeremia "nie in seinen Heilsworten vom Schöpfungsglauben aus die Gewißheit (begründet), Israel werde nicht verworfen." Er sieht den Spruch V.35-37 eher der exilisch-nachexilischen Zeit zugehörig. Der Spruch wolle "anscheinend eine Antwort auf die Zweifel geben, die in der Exilszeit an der Treue Jahwes wach geworden sind ..." (156). Wir fügen unsererseits hinzu, daß das Gedankengut in V.35a doch sehr an Gen 1 erinnert.

32,17

Wie in 27,5 begegnet auch hier die wohl deuteronomistische Wendung "mit großer Kraft und ausgestrecktem Arm" (157). Will man nicht das ganze Gebet V.16-25 für deuteronomistisch halten (158), sondern bestimmte Teile von Jeremia selbst herleiten, so dürfte gleichwohl die Schöpfungsaussage in V.17 kaum zum ursprünglichen Bestand gehören (159).

6. Zwischenbilanz

In unserer Zwischenbilanz geht es uns nicht um eine allgemeine Zusammenfassung der bisher in Abschn.IV erzielten Ergebnisse, sondern lediglich darum, Punkte, die m.E. besonders relevant sind, gebührend hervorzuheben. Dabei interessieren uns jetzt vornehmlich die Texte, deren vorexilische Entstehung wir nachzuweisen suchten (Abschn.IV.2-5.c), bevor wir in Abschn. IV.7 auf Tendenzen in der einschlägigen nachexilischen Psalmenliteratur zu sprechen kommen werden. Lediglich auf den aus exilischer Zeit stammenden Ps 74 (Abschn.IV.1) wollen wir auch hier nochmals einen kurzen Blick werfen. Unsere vorangegangenen Exegesen setzen wir dabei voraus und verzichten daher auf nochmalige Begründungen.

1. Ein guter Teil der vorexilischen Schöpfungsaussagen hat seinen Ort in Jerusalem und dem dortigen Kult. Dies gilt für die Hymnen innerhalb Ps 89 und 95 ebenso wie für Gen 14,18-20. Auch der Jahwist, der nicht einfach mit der Jerusalemer Kulttheologie auf einer Ebene zu sehen ist, war gleichwohl auf das in Jerusalem etablierte Königtum hin orientiert und dürfte auch sein Wissen von Jahwe als dem Schöpfer von Jerusalem her bezogen haben.
2. Betrachten wir die Hymnen innerhalb Ps 89 und 95, in denen Jahwes weltweites Schöpfungshandeln und seine besondere Hinwendung zu Israel ohne Spannung zueinander gesehen werden, so ist auffallend, wie ganz anders nun in exilischer Zeit Ps 74 die Schöpfungsthematik einbringt. Die harmonische Daseinsschau, die die beiden Hymnen prägt, ist zwar noch da - aber in der Form der Erwartung. Das Reden von Schöpfung dient so nun der Begründung von Klage und Bitte, die beide ein nicht mehr intaktes Verhältnis Jahwes zu seinem Volk zur Voraussetzung haben.

3. Die sog. Amosdoxologien weisen darauf hin, daß das Reden von Schöpfung in der vorexilischen Zeit seinen Ort nicht nur im Jerusalemer Umfeld hatte. Stimmt unsere vorexilische Datierung dieser Texte, dann sind sie ein sehr wichtiges Indiz dafür, daß in vorexilischer Zeit Schöpfungsglaube nicht nur in eine bestimmte "Staatsideologie" (160) eingebunden war (161), sondern auch der Legitimation prophetischer Gerichtsbotschaft dienen konnte.

Alles in allem sind die mit einiger Sicherheit vorexilisch zu datierenden Belege zu spärlich, um ein deutliches Profil vorexilischen Schöpfungsglaubens zeichnen zu können. Immerhin ist ersichtlich, daß das Reden von Schöpfung in vorexilischer Zeit hinsichtlich Gattung, Sitz im Leben und theologischer Ausrichtung kein einheitliches Bild ergibt. Gerade das wird man als Anhaltspunkt dafür ansehen können, daß das Thema "Schöpfung" in vorexilischer Zeit kein Randthema war.

7. Tendenzen in der nachexilischen Psalmenliteratur

Es wäre m.E. nicht nur ein schwieriges, sondern auch ein einigermaßen unmögliches Unterfangen, eine Geschichte des atl. Schöpfungsglaubens zu schreiben. Vor allem die Datierungsfragen sind m.E. manchmal kaum lösbar, was der Grund für uns war, uns hinsichtlich der vorexilischen Datierung eines relativ reduktionistischen Verfahrens zu bedienen. Häufig müssen zwischen dem terminus a quo und dem terminus ante quem relativ große Zeiträume in Rechnung gestellt werden (das erweisen die Kommentare zur Genüge).

Werfen wir nun - mit Konzentration auf die einschlägigen Psalmen - einen Blick in die nachexilische Zeit, ist es zunächst relativ einfach, eine große Zahl von Texten anzuführen, deren nachexilische Entstehung mit einem breiten Konsens vorausgesetzt wird. Freilich ist die Prädikation

"nachexilisch" eine recht allgemeine, eine genauere Spezifikation jedoch oft riskant (162). Es scheint mir aus diesem Grund angebracht, die nun zu besprechenden Psalmen nicht in eine zeitliche Reihenfolge zu bringen, sondern sie nach sachlichen Gesichtspunkten zu gliedern. Die Auswahl der Psalmen geschieht nach folgenden Richtlinien:

- Untersucht werden die Texte, deren Aussagen mir für unsere Fragestellung in besonderer Weise relevant zu sein scheinen (163).
- Zugleich sollte die nachexilische Datierung der herangezogenen Psalmen als einigermaßen gesichert gelten.

Natürlich könnten wir auch noch Texte außerhalb des Psalters heranziehen, die für unsere Fragestellung von Bedeutung sind, vor allem die wahrscheinlich nachexilischen Belege aus dem Jeremiabuch, denen wir in Abschn.IV.5.e nur unter dem Aspekt der Datierung Beachtung geschenkt haben. Eine genauere Untersuchung dieser Texte würde freilich bedeuten, näher auf die Komposition und Redaktion des Jeremiabuches eingehen zu müssen. Dies würde aber den Rahmen unserer Untersuchung erheblich ausdehnen, zumal wir uns vornehmlich auf die vor-exilische und exilische Zeit konzentrieren wollen.

a) Rekapitulation und Anknüpfung

Entgegen gewissen Trends in der Forschung (164), Schöpfungsaussagen erst ab der exilischen Zeit als gesichert anzunehmen, meinten wir erkennen zu können, daß es Belege gibt, die darauf hindeuten, daß die Schöpfungsthematik bereits in vorexilischer Zeit fest verankert war; dies auch gerade deshalb, weil die einschlägigen Texte - trotz ihrer relativen Spärlichkeit - vom Kontext her kein einheitliches theologisches Gepräge aufweisen (vgl. Abschn.IV.2-5.c und die Zwischenbilanz in Abschn.IV.6). Breiter Konsens allerdings besteht darüber, daß bei Deuterojesaja - also in exilischer Zeit - schöpfungstheologische Aussagen eine wichtige

Funktion bekommen. Das Problem ist hierbei "nur", wie diese Funktion genau zu bestimmen ist. In Abschn.III haben wir herauszuarbeiten versucht,

- daß es angebracht ist, bei Deuterojesaja zwischen Jahwes schöpferischem Handeln als solchem und zwischen "Schöpfung" als einer Kategorie desselben zu unterscheiden (vgl. insbes. Abschn.III.1 und III.3);
- daß die Rede von Schöpfung hinsichtlich ihrer Funktion bei Deuterojesaja nicht einheitlich ist, sondern zunächst (bevor Kyros ins Blickfeld des Propheten trat) im Rahmen einer grundsätzlich-"theoretischen" Auseinandersetzung mit babylonischer Religiosität erfolgte und danach dazu diente, Jahwes Handeln von einer universalen Perspektive her zu sehen und die Einheit von Jahwes weltweitem Schöpfungs-handeln und seinem besonderen Handeln an Israel zu betonen (vgl. zusammenfassend Abschn.III.6);
- daß große Bedenken gegenüber Vermutungen angebracht sind, die den schöpfungstheologischen Aussagen des Deuterojesaja als solchen die Funktion der Begründung von Jahwes Gottsein zuschreiben (vgl. die Exegesen in Abschn.III.4 insgesamt, aber auch Abschn.III.2.5.6).

Weiterhin ist festzuhalten:

- Aus der Art und Weise, wie Deuterojesaja darauf insistiert hat, daß Jahwe schöpferisch tätig ist, geht hervor, daß von den Exilierten eben dieses nicht als selbstverständlich angesehen wurde (vgl. vor allem Abschn.III.1 und III.6). Anders scheint es bei den Daheimgebliebenen gewesen zu sein, wenn man dem Zeugnis von Ps 74 (vgl. Abschn. IV.1) eine gewisse repräsentative Rolle zuschreibt (165).
- Die vorexilischen Schöpfungsaussagen ergeben folgendes Bild: Die Hymnen innerhalb Ps 89 und 95 stellen ein unstrittiges Bekenntnis zu Jahwe als dem Schöpfer dar (vgl. Abschn.IV.2-4). Der Kontext, in den diese Hymnen jetzt gestellt sind, deutet zwar darauf hin, daß der Jahweglaube keineswegs "krisenfest" war - ein grundsätzli-

cher Zweifel an Jahwe als dem Schöpfer wird dabei jedoch nicht offenbar (das gilt auch für den spätexilischen Ps 74; vgl. Abschn.IV.1). Auch der Jahwist setzt in Gen 2,4b (vgl. Abschn.IV.5.b) den Glauben an Jahwe als den Welt-schöpfer voraus und leitet damit sein Geschichtswerk ein, während in dem wohl keiner der großen Pentateuchquellen zugehörigen Beleg Gen 14,18-20 zwar von El Eljon als Schöpfer die Rede ist, gleichwohl aber angenommen werden kann, daß damit eigentlich Jahwe gemeint ist (vgl. Abschn. IV.5.a).- Ist in den bisher angeführten vorexilischen Belegen der Glaube an Jahwe als den Schöpfer unstrittig vorausgesetzt, so lassen die Amosdoxologien hinwiederum den Schluß zu, daß es in vorexilischer Zeit (wahrscheinlich am ehesten im Gebiet des ehemaligen Nordreichs) Strömungen gegeben hat, bei denen das Bekenntnis zu Jahwe als dem Schöpfer zumindest in den Hintergrund getreten ist und so die Schöpfungsaussagen im Kontext der prophetischen Gerichtsbotschaft erscheinen (vgl. Abschn.IV.5.c) (166).

- Die vorexilischen Belege bringen alle - wenn auch in jeweils besonderer Akzentuierung - den Schöpfungsglauben mit Jahwes besonderer Hinwendung zu Israel in Verbindung. Weit weniger scheint dagegen - betrachtet man den Kontext der jeweiligen Schöpfungsaussagen - die Relation Jahwes als des Schöpfers zur Völkerwelt ins Blickfeld getreten zu sein. Eigentlich finden sich nur beim Jahwisten deutliche Anzeichen in dieser Richtung, wenn man seine programmatischen Aussagen in Gen 12,1-3 von seiner Konzeption der Urgeschichte her versteht, die mit den Welterschöpfungsaussagen in Gen 2,4b eingeleitet wird.- In exilischer Zeit stehen die Schöpfungsaussagen bei Deuterocesaja und in Ps 74 wie schon vorher deutlich im Horizont von Jahwes besonderer Hinwendung zu Israel. Deuterocesaja freilich läßt sich hierauf nicht eingrenzen. Abgesehen davon, daß in seiner Botschaft allgemein die Völkerwelt eine wichtige Rolle spielt (167), haben wir bei der Exegese von 45,18-25 (vgl. Abschn.III.4.h) gesehen, daß dort eine Strukturana-

logie zwischen der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln, von seinem besonderen Handeln an Israel und von seinem Handeln an den Menschen außerhalb Israels hergestellt wird. Hinzuweisen ist aber auch auf 40,12-17 (vgl. Abschn.III.4.a) und 40,18-24 (vgl. Abschn. III.4.b), wo im Kontext von Schöpfungsaussagen Feststellungen über die Völker (40,15.17) und über die Fürsten und Richter der Erde (40,23f) getroffen werden. Schließlich sei noch daran erinnert, daß in den Texteinheiten 42,5-9; 44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 48,12-16a die Kyrosthematik im Zusammenhang mit Schöpfungsaussagen auftaucht (Näheres hierzu in den entsprechenden Exegesen in Abschn.III.4 und in der Zusammenfassung Abschn.III.6 [hier vor allem Punkt 8]).

Alles in allem lassen die mit einiger Sicherheit in die vorexilische und exilische Zeit zu datierenden Belege die Deutung zu, daß in dem genannten Zeitraum wohl wenig Interesse daran bestanden hat, von Jahwe als dem Schöpfer isoliert zu reden. Die einschlägigen Texte, die wir beizubringen vermochten, stehen immer in Aussagezusammenhängen, in denen auch noch andere Relationen Jahwes zu seiner Welt zur Sprache kommen. Die hauptsächliche Relation ist dabei die Jahwes zu seinem Volk. Diese fehlt eigentlich in keinem der Belege, auch wenn sie hin und wieder nur indirekt durchscheint (so in Jes 40,12-17.18-24). Darüber hinaus aber ist beim Jahwisten und bei Deuterojesaja im engeren (Deuterojesaja) und weiteren Kontext (Jahwist) von Schöpfungsaussagen ein deutliches Interesse an der Völkerwelt zu erkennen.

Blicken wir nun nach dieser die vorexilische und exilische Zeit betreffenden Rekapitulation in die nachexilische Epoche, so ist in der Hinsicht ein Konsens gegeben, daß nahezu keiner der in Frage kommenden Belege in und außerhalb des Psalters einen Hinweis darauf gibt, daß Jahwes Gottsein und damit auch sein Schöpfertum nochmals in der grundsätzlichen

Weise wie zu Zeiten Deuterijosajas im Exil zur Debatte stand (168). Zumindest für die sich im Jerusalemer Umfeld konsolidierende Kultgemeinde kann der Glaube an Jahwe als den Schöpfer für nicht mehr angefochten gelten. Hierfür sind m.E. in erster Linie drei Gründe maßgebend: Zum einen hat vermutlich der Schöpfungsglaube schon während der exilischen Zeit bei den im Lande Verbliebenen (anders als bei den Exilierten) keine grundlegende(!) Erschütterung erfahren, wenn man dem in dieser Hinsicht allein zur Verfügung stehenden Zeugnis des 74. Psalms (vgl. Abschn.IV.1) repräsentativen Charakter zukommen läßt. Zum anderen dürfte - durch die Rückkehr aus dem Exil vermittelt - die Botschaft Deuterijosajas ihre Wirkung gezeigt haben (169). Schließlich wäre auch noch die politische Situation zu bedenken: Die nunmehrige Großmacht Persien verfolgte das Interesse, den Glauben der beherrschten Völker im Interesse der Machtstabilisierung zu tolerieren (170).

Dieser hier festzustellende Konsens in nachexilischer Zeit betrifft nun freilich nur den genannten, wenn auch nicht unwesentlichen Aspekt. Orientieren wir uns wieder an unserer Frage nach dem Verhältnis der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seinem besonderen Handeln an Israel, dann wird klar, daß hier pluriforme Tendenzen erkennbar sind, die sich nicht unbedingt widersprechen müssen, gleichwohl aber unterschiedliche Akzente erkennen lassen. Bei Deuterijosaja war festzustellen, daß im Kontext seiner Schöpfungsaussagen ganz stark die Hinwendung Jahwes zu Israel betont wurde, dabei aber der Blick auf die Völkerwelt keineswegs fehlte. Gerade in dieser Hinsicht interessieren uns nun nachexilische Tendenzen, die anhand einiger Psalmen beleuchtet werden sollen.

b) Jahwe der Schöpfer - vornehmlich Israel zugewandt
(Ps 115 und 147)

Ps 115

Der Psalm, der gattungsmäßig schwer einzuordnen ist, muß schon deshalb in die nachexilische Zeit datiert werden, weil er mit seiner Götzenpolemik im Horizont der Theologie Deuteronomias steht (vgl. Anm.169). Zu Beginn geht es um die Frage der Anerkennung von Jahwes Macht durch die Völkerwelt: Die Frage der Völker in V.2 ("Wo ist denn ihr Gott?") weist auf V.1 zurück (Jahwe soll seinem Namen Ehre geben) und erfährt ihre Antwort in V.3: Nicht die Götzen (vgl. V.4-7), sondern Jahwe ist in den Himmeln und kann tun, was ihm gefällt. Nach der Götterbildpolemik (V.4-7) trifft die Götterbildhersteller eine Verwünschung (V.8). V.9-15 sind dann - im Unterschied zu den vorangehenden Versen - ganz auf das Verhältnis Jahwes zu Israel konzentriert: Anders als die Götterbildhersteller (vgl. V.8b) sollen Israel, das Haus Aaron, die Jahwefürchtigen insgesamt (171) auf Jahwe hoffen (V.9a.10a.11a), weil er ihre Hilfe und ihr Schild ist (V.9b.10b.11b). Von ihm wird Segnung und Mehrung erhofft (V.12-14), wobei dieser Hoffnung am Anfang von V.12 die Gewißheit vorangestellt ist, daß Jahwe an seine Gemeinde gedacht hat. Weiterhin werden in V.15a die Gemeindeglieder als die von Jahwe Gesegneten angeredet; die Jussive in V.12-14 werden also durch indikativische Aussagen gerahmt (vgl. aber auch schon V.9b.10b.11b).

V.9-15 werden durch die Schöpfungsaussage in V.15b abgeschlossen. Ging es in V.9-15a ausschließlich um die besondere Hinwendung Jahwes zu Israel, so eröffnet V.15b einen universalen Horizont: Derjenige, der Israel und den einzelnen Gliedern des Volkes in besonderer Weise zugetan ist und auf den sich die Hoffnung richtet - er ist zugleich Schöpfer von Himmel und Erde. Durch diese Aussage am Schluß des Abschnittes V.9-15 kann der ganze Abschnitt in seiner Aussage als eine Explikation dessen verstanden werden, was programmatisch bereits in V.3 ausgedrückt wurde: "Unser Gott ist im Himmel; alles, was ihm gefällt, kann er tun." Er

handelt in seiner Macht hilf- und segensreich an Israel, weshalb sich auf ihn auch die Hoffnung richtet (V.9-15a). Um aber anschaulich zu machen, daß Jahwe tatsächlich alles tun kann, was ihm gefällt, ist es - gerade um der Glaubwürdigkeit seiner besonderen Hinwendung zu Israel willen - auch nötig, nicht nur von seinem partikularen Handeln zu reden, sondern eine universale Perspektive von Jahwes Handeln in den Blick zu bekommen. Dies geschieht mit V.15b, indem mit Hilfe des meristischen Begriffspaares "Himmel und Erde" Jahwes universale Schöpfermacht zum Ausdruck gebracht wird (172).

Freilich ist V.15b nicht nur mit den vorausgehenden Versen, sondern auch mit V.16 verbunden. Stilistisch fällt auf, daß die Stichworte "Himmel" und "Erde" aus V.15b übernommen werden, aber nicht mehr in meristischer Weise Verwendung finden: Der Himmel ist Jahwes Bereich (V.16a; vgl. V.3a), "die Erde hat er den Menschen gegeben" (V.16b). Die Schöpfungsaussage von V.15b wird nun also in der Weise weitergeführt, daß jetzt von dem Verhältnis der Menschen zur Erde die Rede ist: Jahwe hat ihnen die Erde als Lebensraum anvertraut (173). Damit ist deutlich, daß das Thema "Schöpfung" nicht nur im Horizont der besonderen Hinwendung Jahwes zu Israel gesehen wird. Allerdings ist der Blick auf die gesamte Menschheit ein recht kurzer, denn V.17f haben wieder als Inhalt der Aussage die besondere Beziehung der Jahwegemeinde zu ihrem Gott: Nicht die Toten preisen Jahwe (bzw. "Jah"), wohl aber das sich vor ihm versammelnde Volk.

V.17f lassen sich mit dem Aussageduktus des ganzen Psalms gut in Verbindung bringen: Die Gemeinde sieht ihre Beziehung zu Jahwe im Kontrast nach außen. Es sind ja nicht nur die Toten, die Jahwe nicht preisen, sondern auch die Völker, die sich der Jahweerkennntnis entziehen (vgl. V.2b) und statt dessen ihre Götterbilder haben (V.4-7). Die Verwünschung in V.8, die Götterbildhersteller möchten doch ihren Produkten

gleich werden, zielt darauf, daß alle, die Jahwe nicht die Ehre geben, leblos (also tot!) sein sollen, weil sie eben das nicht tun, was die Toten sowieso nicht tun können. Mit aller Vorsicht läßt sich also ein gewisser Zusammenhang zwischen V.8 und V.17 erkennen.

Wir halten zusammenfassend fest: Die Jahwegemeinde gibt in Ps 115 dem besonderen Verhältnis zu ihrem Gott Ausdruck, der zugleich der Schöpfer von Himmel und Erde ist. In deutlichem Kontrast dazu steht die Völkerwelt, die wegen der Verehrung ihrer leblosen Götterbilder eine Verwünschung trifft. Ein offenes Problem bleibt: Was besagt der Wunsch, Jahwe möge seinem Namen Ehre geben, im Hinblick auf die Völker nun genau? Eine Antwort hierauf versuchen wir im Vergleich mit Ps 33 zu finden (Näheres also in Abschn.IV.7.c). Das Ergebnis sei vorweggenommen: Die Exklusivität der Relation zwischen Jahwe und seinem Volk erfährt durch V.1f keine Einschränkung.

Ps 147

Die Erschaffung grundlegender Daseinsgegebenheiten kommt in diesem Psalm eigentlich gar nicht zur Sprache (174). Ich ziehe ihn trotzdem mit heran, weil sich hier immerhin Aussagen über das beständige Wirken Jahwes im Bereich der Natur finden und diese Aussagen sehr eng mit der Thematik verflochten werden, die um Jahwes besondere Hinwendung zu seinem Volk kreist. Außerdem ist zu sehen, daß die Vorstellung, Jahwe rufe die Sterne mit Namen (V.4b), fast wortgleich in Jes 40,26 begegnet und dort in engem Zusammenhang mit eigentlichen Schöpfungsaussagen steht (vgl. Abschn.III.4.c). Die nachexilische Entstehung des Psalms wird angesichts der Anspielung auf den Wiederaufbau Jerusalems und die Sammlung der Zerstreuten in V.2 als gesichert gelten können.

Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild: Der Psalm bekommt nicht nur durch das "Hallelujah" am Anfang und am Schluß

eine hymnische Rahmung, sondern weist auch sonst hymnische Struktur auf. Das "Hallelujah" in V.1 wird durch zwei mit ׁ eingeleitete Sätze weitergeführt. Versteht man ׁ beide Male in deiktischer Weise, dann kann V.1 insgesamt als Aufruf zum Lobpreis verstanden werden. Die anschließenden, vorwiegend im partizipialen Stil gehaltenen Aussagen in V.2-6 (V.5 allerdings besteht aus zwei Nominalsätzen, in V.2b und V.4b finden sich Imperfeka, die aber im Anschluß an Partizipien nicht ungewöhnlich sind) haben offenkundig begründende Funktion: Jahwe wird als der gepriesen, der Jerusalem aufbaut und die Zerstreuten Israels sammelt (V.2); der die heilt, deren Herz gebrochen ist, und ihre Wunden verbindet (V.3); der den Sternen die Zahl bestimmt und sie mit Namen ruft (V.4); der groß und reich an Kraft ist und unermeßliche Einsicht hat (V.5); der den Armen aufhilft und die Frevler bis zum Boden erniedrigt (V.6). Neben der allgemeinen Aussage über Jahwe in V.5 wird Jahwes Handeln detailliert zur Darstellung gebracht. Es erstreckt sich auf unterschiedliche Bereiche. V.2.3.6 lassen sich dabei auf einer Linie sehen: Der Wiederaufbau Jerusalems und die Sammlung der Zerstreuten (V.2) bedeuten Heilung für die, denen dieses Handeln gilt (V.3). Sie sind offenkundig machtlos; deshalb hilft ihnen Jahwe auf und erniedrigt ihre Bedränger (V.6) (175).

Paßt in diesen Aussageduktus die allgemeine Formulierung in V.5 recht gut hinein, ist dagegen nicht ohne weiteres klar, welche Funktion V.4 zukommt. Es geht hier um Jahwes Herrsein über die Gestirne; er bestimmt ihre Zahl und ruft sie alle mit Namen. Indem das so gesagt wird, ist deutlich, daß der Gott, dessen Hilfe Israel erfährt, auch mit der Ordnung im kosmischen Bereich in Verbindung zu bringen ist. Vor allem aber tritt die Sternenwelt nicht als eine von Jahwe regierte anonyme Masse ins Blickfeld, sondern so, daß jedes einzelne ihrer Glieder von Jahwe identifiziert wird.

Die Überzeugung, daß auch die Welt der Gestirne kein Bereich

ist, der Jahwes Herrschaft und Walten entzogen wäre, ist für die Gemeinde, in die dieser Psalm hineingehört, nicht ohne Belang. Sie erfährt sich selbst als machtlos und völlig auf Jahwes Handeln angewiesen - und weiß zugleich, daß auch die Welt der Gestirne (jeder einzelne Stern!) mit Jahwe verbunden und von ihm abhängig ist. Diese Art des Wissens um die Beziehung Jahwes zum kosmischen Bereich kann - zusammen mit der Gewißheit, daß Jahwe seiner Gemeinde aufhilft - Geborgenheit vermitteln.

Blicken wir nun auf die zweite Strophe (V.7-11). Nach einem Aufruf zum Dank (V.7) wird wiederum Jahwes Handeln thematisiert, wobei nun sein Wirken in der Natur in relativ breiter Weise zur Sprache kommt (V.8f). Dabei ist - ohne daß es direkt so ausgedrückt wird - eine gewisse "logische" Reihenfolge zu erkennen: Der von Jahwe gespendete Regen (V.8a) bewirkt das Wachstum des Grases (V.8b), so daß Tiere ihre Nahrung bekommen können (V.9; vgl. Ps 104,14a). Die Tierwelt - das Vieh und die jungen Raben sind hier vermutlich als *pars pro toto* genannt - ist in ihrem Existieren somit ganz auf Jahwes Handeln angewiesen. Von da aus ergibt sich eine Brücke zu V.10f: Nicht an menschlicher Stärke hat Jahwe Gefallen (mit der Stärke des Rosses dürfte speziell militärische Macht gemeint sein; vgl. Ps 33,17), sondern an denen, die ihn fürchten und auf seine Güte hoffen (176). So, wie die Tiere sich nicht selber ihre Speise verschaffen können, so sieht sich auch die Jahwegemeinde ganz auf ihren Gott angewiesen und weiß sich in dieser ihrer Haltung seines Wohlgefallens sicher. Anders ausgedrückt: Wenn Jahwe in der Natur handelt und für die Tierwelt sorgt - dann hat seine Gemeinde guten Grund, auch ihrerseits auf seine Gnade zu hoffen (man sieht sich hier an die Worte der Bergpredigt in Mt 6,25f erinnert!).

Auch in der dritten Strophe (V.12-20) ist von Jahwes Wirken in der Natur und von seinem Handeln an Israel die Rede. Nach

dem Aufruf zum Lobpreis (V.12) - anders als in V.1 und V.7 wird hier mit Jerusalem und Zion der Adressat des Aufrufs konkret benannt - folgt in V.13 eine perfektistische Begründung ("denn er hat befestigt die Riegel deiner Tore, hat gesegnet deine Söhne in deiner Mitte"), an die sich dann in V.14-19 Partizipien und Imperfakta anschließen. V.14 führt inhaltlich die Aussage von V.13 fort; auch hier geht es um Jahwes hilfreiche Zuwendung zu seinem Volk (er schafft dem Gebiet seines Volkes Gedeihen und sättigt es mit bestem Weizen). V.15 nun redet davon, daß Jahwe seinen Spruch auf die Erde sendet und daß sein Wort schnell läuft. Die in V.16f sich findenden Aussagen ergeben an ihrem jetzigen Ort dann einen guten Sinn, wenn man sie im Licht von V.18 sieht: Wenn Schneeschmelze und Tauwetter mit Jahwes Wort in Verbindung zu bringen sind (V.18), dann wird man das - auch wenn es nicht direkt so gesagt wird - ebenso für die Gabe von Schnee, Reif und Eis annehmen können. Insofern würde V.15 das nachfolgend zur Sprache Kommende einleiten.

Mit Jahwes Wort wird nun aber nicht nur das Naturgeschehen in Verbindung gebracht, sondern auch die Gabe, die nur Israel zuteil wird: "Er teilt sein Wort Jakob mit, seine Satzungen und Rechte Israel." (V.19) Ruft Jahwes Wort einerseits Naturvorgänge hervor, so wird es andererseits für Israel insofern in besonderer Weise wirksam, als sein Inhalt hier die Satzungen und Rechte sind, von denen - so V.20 - andere Völker keine Kenntnis haben. Beide Male - in V.18 und V.19 - geht es um Jahwes Wort (man sollte deshalb auch in V.19 den Singular belassen und nicht dem Qere folgen), das jedoch jeweils unterschiedlicher Art und auf unterschiedliche Bereiche bezogen ist.

Bei der ersten Strophe war zu beobachten, daß von den Sternen nicht um ihrer selbst willen gesprochen wird, sondern im Hinblick darauf, was von Jahwes Handeln an Israel ausgesagt wird (vgl. V.4 im Kontext). Nicht viel anders kann die

Beschreibung von Jahwes Naturhandeln in der zweiten Strophe (in V.8f) beurteilt werden: Davon, daß die Tiere auf Jahwes Futtergabe angewiesen sind, ist unter dem Blickwinkel die Rede, daß Jahwe nicht an menschlicher Selbstmächtigkeit Gefallen hat (V.10), sondern daran, daß die, die ihn fürchten, alles von ihm erwarten (V.11) (177). Wie verhält es sich nun mit der dritten Strophe? Ein Bindeglied zwischen der Rede von Jahwes Naturhandeln (V.16-18) und seinem Handeln an Israel (V.19) ist zunächst dadurch gegeben, daß - wie bereits ausgeführt - beides mit Jahwes Wort in Verbindung gebracht wird (178): Die Satzungen und Rechte, von denen allein Israel weiß, stammen nicht von einem Gott, dessen Wirken partikular begrenzt zu sehen wäre; er ist vielmehr der, der durch sein Wort auch in der Natur handelt. Darüber hinaus ist noch ein weiteres Bindeglied gegeben: Laut V.14b sättigt Jahwe sein Volk mit bestem Weizen. Das kann er nur tun, wenn er es ist, der die Naturvorgänge in ihrer jeweiligen Abfolge in Gang setzt (so V.16-18).

Wir fassen zusammen: Die Aussagen, die Jahwes Handeln im kosmischen Bereich der Sterne (V.4) und in der Natur (V.8f.16-18) zum Gegenstand haben, stehen im Horizont dessen, was über das besondere Verhältnis Jahwes zu Israel ausgesagt wird. Von Menschen, die nicht zur Jahwegemeinde gehören, ist nur in einer abgrenzenden (so V.20) oder auch negativen Weise die Rede (letzteres unter der Voraussetzung, daß man V.6 und V.10 in der spezifischen Weise versteht, wie wir es getan haben).

c) Jahwe der Schöpfer - ein positiver Blick über Israel hinaus
(Ps 33 und 96)

Die soeben erörterten Psalmen 115 und 147 zeugen davon, daß auch dort, wo die besondere Relation Jahwe - Israel das Hauptthema ist, keineswegs der Blick auf die Menschheit

außerhalb Israels fehlen muß. Dieser Blick ist jedoch beide Male eher negativer und abgrenzender Art. Bei Ps 147 ist das offenkundig. Unsere Exegese von Ps 115 hat kein anderes Bild ergeben. Freilich ist dabei noch eine Frage offengeblieben: Was besagt der Wunsch, Jahwe möge seinem Namen Ehre geben, im Hinblick auf die Völkerwelt nun genau (vgl. V.1f)? Wir haben sie vorwegnehmend beantwortet, dabei aber auf einen nun anzustellenden Vergleich mit Ps 33 verwiesen. Nachdem in Ps 115 und 147 der Blick über Israel hinaus wenig positiv war, ist zu prüfen, wieweit in den nun zu untersuchenden Psalmen auch noch andere Töne im Hinblick auf die Völkerwelt zu vernehmen sind. Wir konzentrieren uns dabei auf Ps 33 und Ps 96, lassen aber andere Psalmen nicht ganz außer Betracht.

Ps 33

Der Psalm kann gattungsmäßig als Hymnus bestimmt werden (vgl. den imperativischen Aufruf in V.1-3). Im einzelnen ist aber zu beachten, daß "ganz verschieden geprägte Form- und Stilelemente nebeneinander gesetzt werden." (179)

Besonders betont kommt in diesem Psalm Jahwes Allwirksamkeit zur Sprache: Sein Wort ist wahrhaftig, seine Taten sind verlässlich (V.4). Durch sein Wort sind die Himmel gemacht (V.6) (180). Was er spricht, geschieht (V.9). Er macht der Völker Rat zunichte (V.10). Vom Himmel aus schaut er auf alle Erdenbewohner und merkt auf ihre Taten (V.13-15). Ebenso eindeutig gibt der Psalm Zeugnis davon - und steht insofern mit Ps 115 und 147 durchaus auf einer Linie -, daß eine besondere Relation zwischen Jahwe und Israel besteht: Der imperativische Aufruf zum Lobpreis ergeht an die "Gerechten" und "Rechtschaffenen" (V.1). Man wird annehmen können, daß so die vor Jahwe sich versammelnde Gemeinde betitelt wird, da der Aufruf in kultischem Rahmen erfolgt (vgl. V.2f). Deutlich ist die Aussage in V.12: "Glücklich das Volk, dessen Gott Jahwe ist, das Volk, das er sich zum Erbteil erwählt hat!" Weiterhin erfolgt - wie schon in Ps 147,10f -

eine Gegenüberstellung von menschlicher Machtentfaltung und einer Jahwefurcht, die sich im Ausgerichtetsein auf Jahwes Hilfe äußert (V.16-19; V.18b ist fast wortgleich mit Ps 147,11b). Dieses Ausgerichtetsein bekennt die Jahwegemeinde von sich (V.20f). Am Schluß des Psalms gibt sie noch der Bitte Ausdruck, daß Jahwes Huld ihrer Hoffnung entsprechen möge (V.22).

Der bisher ins Auge gefaßte Aussageinhalt bringt gegenüber Ps 115 und Ps 147 nichts Neues: Jahwes Macht ist umfassender Art - und doch ist dieser Gott seinem Volk in besonderer Weise zugewandt und richtet sich die Hoffnung dieses Volkes allein auf ihn. Nun aber verdient V.8 alle Beachtung: "Fürchten möge sich vor Jahwe alle Welt, vor ihm sollen alle Bewohner des Festlandes Ehrfurcht haben!" Was heißt das nun genau? Wir gehen zunächst von dem Verbum גור aus. In der Bedeutung "sich fürchten" kommt es an relativ wenigen Stellen vor (Num 22,3; Dtn 1,17; 18,22; 32,27; 1.Sam 18,15; Hos 10,5; Ps 22,24; 33,8; Hi 19,29; 41,17). Die meisten Belege meinen damit menschliche Furcht im Sinne von "Angst haben", "zurückschrecken" etc. Hos 10,5 deutet in eine etwas andere Richtung, indem hier auf die kultische Verehrung des Kalbes von Beth-Awän angespielt wird ("fürchten" meint hier demnach kultische "Ehrfurcht"). Für uns noch aufschlußreicher ist Ps 22,24: Hier kommen wie in Ps 33,8 ירא und גור zusammen vor. Es geht um den Preis derjenigen, die Jahwe fürchten, und um die Ehrfurcht der Kinder Israel vor Jahwe. Beide Verben (ירא als Verbaladjektiv) erscheinen hier also im Kontext kultischer Preisung und Verehrung, wobei das Subjekt Israel (bzw. die sich vor Jahwe versammelnde Gemeinde) ist. Von diesem Beleg her läßt sich Ps 33,8 folgendermaßen deuten: Die Jahwegemeinde, die durchaus um ihr besonderes Verhältnis zu Jahwe weiß, überschreitet die Grenzen ihrer eigenen Jahweverehrung dadurch, daß sie eine kultische Verehrung Jahwes durch "alle Welt" (bzw. "alle Bewohner des Festlandes") für wünschbar hält (181). Die hier gebrauchten Ausdrücke כל-הארץ

und כל-ישרי חלל weisen darauf hin, wie weitgespannt dieser Wunsch ist, auch wenn vermutlich dabei nicht die gesamte Kreatur, sondern "nur" die Menschenwelt ins Auge gefaßt ist. In letzterem Sinn wird der Ausdruck כל-הארץ eindeutig in Gen 11,1 verwendet. Außerdem erscheinen bei גִּיר in allen anderen Belegen immer Menschen als Subjekte.

Der jussivische Aufruf zur Ehrfurcht vor Jahwe (V.8) erfolgt nicht ohne Begründung. Sie wird zunächst in V.9 gegeben: "Denn er sprach, und es geschah; er befahl, und es stand da." Mit Hinblick auf V.6 wird damit Jahwes grundlegendes Schöpfungshandeln gemeint sein. Zu fragen wäre, ob zur Begründung nicht auch V.10f hinzugehören. Dies kann dann bejaht werden, wenn man den Psalm folgendermaßen gegliedert sieht (182):

- V.1-7: Imperativischer Aufruf (V.1-3) mit Begründung (V.4-7).
- V.8-11: Jussivischer Aufruf (V.8) mit Begründung (V.9-11).
- V.12-15: אשׁר־Satz (V.12) mit Begründung (V.13-15).
- V.16-22: Kontrastierung von menschlicher Eigenmächtigkeit und Jahwefurcht einschließlich der jeweiligen Folgen (V.16-19) mit anschließender Vertrauensausage (V.20f) und abschließender Bitte (V.22).

Diese Gliederung geht davon aus, daß mit V.8 und V.12 deutliche Neueinsätze gegeben sind. Wenn man die jeweils nachfolgenden Verse von diesen Neueinsätzen her versteht, dann können sie - will man keine lose Aneinanderreihung annehmen - nur begründenden Charakter haben. Der Neueinsatz in V.16 ist nicht so deutlich, jedoch leitet die Negation die nachfolgende Kontrastierung ein. Ist diese Gliederung stichhaltig, dann fällt bei den Begründungen innerhalb der ersten drei Teile auf, daß sie sehr vergleichbare Inhalte haben. Immer geht es um Jahwes umfassende Herrschaft und Macht, als deren Teil seine Schöpfermacht erscheint (V.6f.9; V.15

knüpft an die sog. "Menschenschöpfungstradition" an). Der Grund, weshalb die Jahwegemeinde zum Lobpreis aufgefordert und Jahwes Volk glücklich gepriesen wird, ist also im großen Ganzen mit der Begründung, weshalb auch außerhalb Israels Jahwe Verehrung zuteil werden soll, vergleichbar.

Auf einen Punkt gilt es nun freilich noch besonders zu achten: Laut V.5b ist von Jahwes Huld (חֶסֶד) die Erde voll. In der kontrastierenden Gegenüberstellung in V.16-19 wird hinwiederum ausgedrückt, daß menschliche Selbstmächtigkeit nicht weiterhilft (V.16f), daß aber Jahwes Auge auf denen ruht, die ihn fürchten und auf seine Huld (חֶסֶד) harren (V.17), was dann Errettung vom Tod und Bewahrung in der Hungersnot zur Folge hat (V.18). Sieht man V.5b in diesem Zusammenhang, scheint mir folgende Deutung möglich: Jahwes Huld ist nicht grundsätzlich auf eine bestimmte Menschengruppe (also Israel) beschränkt, wird aber auch nicht automatisch jedem zuteil. Die Völker, die sich mit ihrem Plan in Gegensatz zu Jahwes Willen stellen - der "Plan der Völker" und der "Plan Jahwes" werden in V.10f einander gegenübergestellt - erfahren Jahwes machtvolle Gegnerschaft: Er zerbricht (183) ihren Plan (V.10). Die kultische Verehrung Jahwes durch Menschen außerhalb Israels, die V.8 ins Auge faßt, würde somit auch bedeuten, die eigene, letztlich gegen Jahwe gerichtete Selbstmächtigkeit aufzugeben und - wie es die Jahwefürchtigen der Kultgemeinde jetzt schon von sich bekennen (V.20a) - das Augenmerk ganz auf Jahwe zu richten. Das, was laut V.19 denen zuteil wird, die (V.18) Jahwe fürchten und auf ihn harren, würde dann ebenso den Menschen außerhalb Israels zuteil - insoweit auch sie tatsächlich Jahwe fürchten und auf ihn harren. So direkt kommt dies in dem Psalm zwar nicht zum Ausdruck; wenn aber laut V.8 eine Jahwefurcht seitens der Menschen außerhalb Israels erwünscht ist, dann würde wohl - sollte der Wunsch Wirklichkeit werden - auch für diese Menschen das gelten, was V.18f in bezug auf die Jahwefürchtigen konkret ausführen.

Wir stellen zusammenfassend fest: Jahwes Macht einschließlich seiner Schöpfermacht gibt nach dem Zeugnis dieses Psalms Anlaß,

- daß die Kultgemeinde Jahwe lobpreist (V.1-3);
- daß die Jahweverehrung die bisherigen Grenzen überschreiten soll (V.8);
- daß das Volk, dessen Gott Jahwe ist, glücklich gepriesen werden kann (V.12).

Weiterhin ist festzuhalten: In der Gegenwart gibt es Jahwefurcht mit ihren "Früchten" nur in Israel (vgl. V.18f im Zusammenhang mit V.20f). Die Völker stehen im Gegensatz zu Jahwe (V.10). Nur ein Volk (Israel) kann glücklich gepriesen werden (V.12). Ist sich demnach die Jahwegemeinde durchaus der besonderen Relation bewußt, die zwischen ihr und ihrem Gott besteht, so sieht sie diese im Blick auf die Zukunft doch nicht als eine exklusive an: Auch außerhalb Israels soll es Anerkenntnis Jahwes geben (V.8)!

Abschließend soll noch ein Vergleich mit Ps 115 erfolgen. Während Ps 33 - gemäß unserem Verständnis von V.8 - für die Zukunft eine kultische Verehrung Jahwes auch außerhalb Israels für wünschbar hält, konstatiert Ps 115 die Götterbildverehrung außerhalb Israels (V.4-7) und schließt daran eine Verwünschung an (V.8). Die Frage (der wir in unserer Exegese von Ps 115 noch nicht nachgegangen sind) ist nun, ob der Wunsch, den V.1 im Kontext von V.2f zum Ausdruck bringt, nicht doch mit Ps 33,8 vergleichbar wäre. Daß dem nicht so ist, soll nachfolgend begründet werden.

Ps 115,1 hat eine nicht zu verkennende Parallele in Ps 79,9f: "(9) Hilf uns, Gott unseres Heils, um der Ehre deines Namens willen. Rette uns, vergib unsere Sünden um deines Namens willen. (10) Warum sollen die Völker sagen: 'Wo ist ihr Gott?' Kundwerden möge unter den Völkern vor unseren Augen die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte." Wie in Ps 115,1f geht es um Jahwes Ehre (כבוד), die dadurch auf

dem Spiel steht, daß Jahwes Handeln für die Völkerwelt nicht erkennbar deutlich ist, weshalb von deren Seite die wohl triumphierend zu verstehende Frage "Wo ist ihr Gott?" laut wird oder zumindest laut werden kann. Die erwünschte Antwort hierauf ist nach Ps 79 die, daß Jahwe sein Volk rettet, Sünden vergibt und das Blut seiner Knechte rächt. Die Antwort in Ps 115 ist zunächst allgemeinerer Art, indem in V.3 auf Jahwes unbegrenzte Tätigkeit verwiesen wird. Wir hatten in unserer Exegese festgestellt, daß diese Tatmächtigkeit Jahwes sich in seinem hilf- und segensreichen Handeln an Israel (V.9-15a) sowie in seiner universalen Schöpfermacht (V.15b) äußert. Nun sind die diesbezüglichen Äußerungen teilweise indikativischer Art; die Bitte in V.1 und die Frage der Völker (V.2) zielen jedoch - wenn man Ps 79,9f zum Vergleich heranzieht - eher auf ein noch ausstehendes Handeln Jahwes. Die eigentliche Antwort dürfte somit dann erfolgt sein, wenn Jahwe die erhoffte Segnung und Mehrung seines Volkes (V.12-14) auch Wirklichkeit werden läßt (trotz der indikativischen Aussagen in V.9b.10b.11b.15a steht hier also noch etwas aus). Dieses Handeln Jahwes kommt dann zwar seinem Volk zugute, geschieht aber letztlich um Jahwes Ehre willen (V.1), damit die Frage der Völker (V.2) sich erübrigt.

Ist unsere Deutung richtig, dann ist hinsichtlich der Völkerwelt der Unterschied zwischen Ps 115 und Ps 33 beträchtlich: Laut Ps 33 ist eine Partizipation der Völkerwelt an der kultischen Verehrung Jahwes wünschenswert, während es in Ps 115 darum geht, daß Jahwe durch sein Handeln vor der Völkerwelt imponiert (184), also - salopp formuliert - der triumphierenden Frage der Völker ("Wo ist denn ihr Gott?") den Wind aus den Segeln nimmt. An eine kultische Verehrung Jahwes ist hierbei nicht gedacht - das machen vor allem Ps 79,9f deutlich (185) -, die Exklusivität von Jahwes Verhältnis zu Israel wird (anders als in Ps 33) nicht relativiert.

Ps 96

Die nachexilische Entstehung des Psalms gilt weithin als gesichert. Dafür spricht nicht zuletzt die Abhängigkeit vom Gedankengut Deuterojesajas (vgl. Anm.169). Gattungsmäßig liegt eindeutig ein Hymnus vor, was durch die imperativischen (V.1-3.7-10aα) und jussivischen Aufrufe (V.11f) mit den jeweils nachfolgenden Begründungen deutlich wird.

Betrachten wir den ersten Aufruf (V.1-3), dann ist nicht von vornherein klar, wer hier angesprochen wird. Laut V.1b ist "alle Welt" gemeint. Wie schon in Ps 33,8 wird man darunter am ehesten die Menschheit (also die "Menschenwelt") zu verstehen haben. Dies ist schon deshalb wahrscheinlich, weil in V.7f der Aufruf an die Völker ergeht und im Anschluß daran in V.9 wieder von "alle(r) Welt" die Rede ist. Als unwahrscheinlich hingegen muß gelten, daß der Adressat des ganzen Aufrufs V.1-3 "alle Welt" wäre. Daß "alle Welt" (V.1) "unter den Völkern" von Jahwes Herrlichkeit erzählen soll (V.3), ist wohl schlecht vorstellbar. Ähnliches gilt für V.10 im Hinblick auf V.9. Wir haben somit in beiden Aufrufen (V.1-3 und V.7-10aα) mit einem nicht besonders hervorgehobenen Adressatenwechsel zu rechnen. "Alle Welt" soll Jahwe singen (V.1b), vor ihm niederfallen und vor seinem Antlitz beben (V.9), die Völker sollen Jahwe Ehre und Macht und die Ehre seines Namens bringen (V.7.8a), Opfergaben herbeitragen und in seine Vorhöfe kommen (V.8b). An Israel hingegen ergeht der Aufruf, unter den Völkern von Jahwes Herrlichkeit und von seinen Wundern zu erzählen (V.3) (186) und unter den Völkern zu sagen, Jahwe sei König (V.10aα) (187). Es wäre nicht undenkbar, eine logische Reihenfolge dergestalt anzunehmen, daß die Verkündigung Israels unter den Völkern die Voraussetzung von deren Jahweverehrung wäre. Direkt erweisen läßt sich ein solcher Zusammenhang nicht - zumal von der Verkündigung unter den Völkern jeweils erst dann die Rede ist, nachdem diese (bzw. "alle Welt") zur Jahweverehrung aufgerufen wurden (188).

Der erste Aufruf erfährt seine Begründung in V.4-6:

- (4) Denn groß ist Jahwe und sehr preisenswert,
gefürchtet ist er über alle Götter.
- (5) Denn alle Götter der Völker sind Nichtse,
aber Jahwe hat die Himmel gemacht.
- (6) Hoheit und Pracht sind vor ihm,
Macht und Glanz in seinem Heiligtum.

Für uns interessant sind vor allem V.4f. Der Dreh- und Angelpunkt der Aussage ist der Hinweis auf Jahwes Schöpfer-tum in V.5b. Hierin zeigt sich die Nichtigkeit der Götter der Völker (V.5a) (189). Das, was V.4 zum Ausdruck bringt, erfährt seine Berechtigung durch V.5, wobei V.5a über die Götter eine radikalere Aussage als V.4b macht (190).

Eine solche Polemik gegen die Götter wie in V.5 enthält die Begründung des zweiten Aufrufs nicht. Wiederum wird aber auf Jahwes Schöpfermacht verwiesen (V.10aß; im Unterschied zu V.5b kommt hier stärker der gegenwartsbezogene, stabilisierende Charakter von Jahwes Schöpfungshandeln zum Tragen), dazu auf seine Funktion als Richter der Völker (V.10b) (191).

Für die ersten beiden Abschnitte (V.1-6.7-10) läßt sich also festhalten: Hinsichtlich der Begründung der Aufrufe spielt der Hinweis auf Jahwes Schöpfertum eine herausragende Rolle. Von diesem Gott soll Israel künden und erzählen; diesem Gott soll sich die Völkerwelt in kultischer Verehrung zuwenden. Besonders bemerkenswert ist somit dies: Anders als in Ps 115 und Ps 147 steht hier nicht ein Handeln Jahwes im Mittelpunkt, das nur Israel gilt und niemandem sonst (die einschlägigen Aussagen in beiden Psalmen haben wir vornehmlich unter diesem Blickwinkel stehend gesehen). Sowohl Israel als auch die Menschen außerhalb dieses Volkes werden in gleicher Weise auf das Handeln Jahwes als des Schöpfers und Richters verwiesen, wenngleich der Verkündigungsauftrag nur an Israel

ergeht. Zu fragen wäre freilich, ob das Künden von Jahwes "Heil" (V.2), das Erzählen von seiner "Herrlichkeit" (V.3a) und von seinen "Wundern" (V.3b) noch auf etwas anderes als auf das besonders auf seiner Schöpfermacht beruhenden Herrsein Jahwes Bezug nimmt. Das Wort יְשׁוּעָה (V.2b) legt diese Deutung nicht zwingend nahe: Ps 74,12-17 fassen Jahwes Schöpfungshandeln als "Heilstaten" (יְשׁוּעוֹת) auf (V.12; vgl. Abschn.IV.1). Ähnliches gilt für כְּבוֹד (V.3a): Ps 19 bringt Gottes כְּבוֹד (V.2) mit seinem Schöpfertum (V.5b-7) in Verbindung (vgl. Abschn.IV.8). Auch das Substantiv נִפְלְאוֹת fügt sich in dieses Bild. Das Wort bezieht sich zwar oftmals - wie auch יְשׁוּעָה - auf Jahwes geschichtliches Handeln an Israel (so z.B. in Ps 106,6.22 und in Ps 107,8.15.21); aus Ps 136 läßt sich jedoch entnehmen (vgl. Abschn.IV.7.d), daß das Bezugsfeld auch Jahwes Schöpfungshandeln sein kann: "Wunder" werden dort in V.4 all die Taten Jahwes genannt, die nachfolgend aufgezählt werden. Zu ihnen gehören auch die Schöpfungstaten (V.5-9).

Somit läßt sich sagen: Die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln erscheint in Ps 96 nicht im Kontext einer Aufzählung von Taten, die nur Israel gelten. Wäre es anders, könnte man in dieser Richtung deutlichere Hinweise erwarten. Darüber hinaus ist von Israel gar nicht mehr in herausgehobener Weise die Rede (192). Jahwes Schöpfungshandeln wird als Heilserweis verstanden, der für "alle Welt" relevant ist und diese zur Jahweverehrung bringen soll (193). Die besondere Hinwendung Jahwes zu seinem Volk wird in Ps 96 "lediglich" darin deutlich, daß dieses Volk - anders als die Völker - von Jahwes als des Schöpfers Heilshandeln bereits weiß und deshalb davon künden soll.

Es lohnt sich an dieser Stelle ein Blick auf die weitere Psalmenliteratur, in der von Jahwe als dem Schöpfer die Rede ist. Gibt es neben Ps 33 (vgl. V.8f) und Ps 96 noch weitere Belege, wo die Rede von Jahwe als dem Schöpfer dazu dient,

Jahwefurcht und Jahweverehrung außerhalb Israels ins Auge zu fassen? Nach meiner Übersicht kommt hier nur noch Ps 65 (V.6-9) in Frage (194):

- (6) Durch Ehrfurchtgebietendes antwortest du uns in Treue,
Gott unseres Heils,
du Zuversicht aller Enden der Erde
und der fernen Inseln (195).
- (7) Der gründet die Berge mit seiner Kraft,
sich gürtet mit Stärke,
- (8) der besänftigt das Tosen der Meere,
das Tosen ihrer Wellen (196).
- (9) Ehrfurcht haben (197) die Bewohner der Weltenden
vor deinen Zeichen.
Morgen- und Abendland (198) läßt du jubeln.

V.7 dürfte ein Schöpfungshandeln umschreiben; ebenso V.8, in dem die Chaoskampfthematik aufgenommen ist (199). Auf diese beiden Verse beziehen sich m.E. V.6 und V.9 (ein Zusammenhang mit den vorausgehenden und nachfolgenden Versen scheint mir vom Sinngehalt her weniger wahrscheinlich). Das bedeutet: Jahwes Schöpfungstaten sind der Grund dafür, daß zu Jahwe alle Menschen Zuversicht haben (V.6b), in Ehrfurcht zu ihm stehen und zum Jubeln kommen (V.9). Daß dabei auch in zukünftigen Dimensionen gedacht wird, ist offenkundig.- Eine nachexilische Entstehung des Psalms erscheint mir wahrscheinlich (200). Nachdem auch Ps 33 und Ps 96 in die nachexilische Zeit gehören, läßt sich - nach nochmaliger Überprüfung der vorexilischen Schöpfungstexte (vgl. Abschn.IV.2-5.c) - sagen: Aus vorexilischer Zeit haben wir kein Zeugnis, in dem es um die Anerkennung und Verehrung Jahwes als des Schöpfers durch Menschen außerhalb der Jahwegemeinde geht (201).

d) Jahwes Handeln als Schöpfer und in der Geschichte als Einheit (Ps 136 und 148)

Da es in unserer Untersuchung vornehmlich darum geht, die Relation der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seiner besonderen Hinwendung zu Israel zu untersuchen, ist damit auch - wie wiederholt festgestellt - nach dem Verhältnis von Schöpfung und Geschichte gefragt. Daß es hierbei zu engen Zuordnungen kommt, haben wir immer wieder herausgearbeitet. Darüber hinaus aber geben die nun zu betrachtenden Psalmen schon vom Stil und Aufbau her ein eindrucksvolles Zeugnis davon ab, daß Jahwes Handeln als Schöpfer und sein Wirken in der Geschichte als Einheit begriffen werden können. Die Aussagestruktur dieser beiden Psalmen (136 und 148) gilt es nun näher zu untersuchen. Einleitend sei jedoch zunächst an einen bereits exegesierten Text erinnert: In Jes 44,24-28 wird in partizipialem Stil aneinander-reihend von Jahwes Handeln als Schöpfer und in der Geschichte gesprochen (zugleich freilich weist der Text das Gepräge eines Disputationswortes auf und gibt insofern auch ein Aussagegefälle zu erkennen). Dies alles ist bereits in Abschn.III.4.f erörtert worden, wo wir in geraffter Form auch auf Ps 136 zu sprechen gekommen sind (202).

Ps 136

Der Psalm, an dessen nachexilischer Entstehung kaum gezweifelt wird, stellt einen Hymnus dar. Auffallend ist, daß im Aufruf zum Lobpreis inhaltlich bereits die Begründung mit enthalten ist (die auf den imperativischen Aufruf V.1-3 folgenden Partizipien sind stilistisch von diesem Aufruf abhängig), während die - stereotyp wiederkehrende - Aussage כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ sehr allgemeiner Art ist (203).

Im einzelnen ergibt sich nun folgender Zusammenhang zwischen Stil und Inhalt (die immer gleichlautenden b-Verse seien dabei außer acht gelassen): Dem Aufruf zum Lobpreis (V.1-3)

folgen im Dativ gehaltene und somit vom Aufruf abhängige Partizipien (V.4-7.10.13.16f). Am Schluß erfolgt ein nochmaliger Aufruf (V.26). Diese Grundstruktur des Psalms (Aufruf zum Lobpreis mit davon abhängigen dativischen Partizipien) wird zwar durch die übrigen Verse etwas aufgelockert, aber nicht aufgehoben: V.8f sind von V.7 abhängig und entfalten dessen Aussage. V.11f schließen inhaltlich an V.10 an, ebenso V.14f an V.13 und V.18-22 an V.17. Etwas aus dem Rahmen fällt die Relativpartikel in V.23, die aber die gleiche Funktion wie die Dativpartizipien einnimmt. An V.23 ist V.24 angeschlossen (zu V.25 s.u.), während der nochmalige Aufruf zum Lobpreis (V.26) den Psalm beschließt. Wir können also insgesamt von der genannten Grundstruktur ausgehen. Ist dies richtig, dann läßt sich daraus schließen, daß der Psalm nicht nur eine Zuordnung, sondern eine Gleichordnung von Aussagen an sich unterschiedlichen Inhalts anstrebt. Daß manche Dativpartizipien längere Aussagereihen nach sich ziehen, ist vom Aussageinhalt her verständlich und läßt vor allem auch keine besonderen Akzentuierungen von der Art erkennen, daß nun auf Jahwes Schöpfungshandeln oder auf sein besonderes Handeln an Israel ein verstärktes Gewicht fallen würde. Es läßt sich also sagen: Nach dem Zeugnis dieses Psalms ist Jahwe als Schöpfer und in seiner besonderen Hinwendung zu Israel der Eine: sowohl als Schöpfer der grundlegenden Daseinsgegebenheiten (V.5-9; V.4 hat überschriftartigen Charakter [vgl. Anm.205]) als auch als Retter aus Ägypten (V.10-15), als Führer durch die Wüste (V.16-20) und als Geber von Siedlungsraum (V.21f (204); V.23f knüpfen an bereits Geschildertes an, während V.25 einen neuen Akzent setzt [hierzu s.u.]).

Können wir so mit gutem Grund davon sprechen, daß es in Ps 136 zu einer eindrucksvollen Zusammenschau von Jahwes Schöpfungs- und Geschichtshandeln kommt, wäre gleichwohl noch genauer nach der Aussageintention zu fragen. Eines dürfte klar sein: Die Gleichordnung der Rede von Jahwes

Schöpfungshandeln und von seinem Geschichtshandeln bedeutet hier keine Öffnung hin zur Völkerwelt. Wenn von den Völkern (bzw. ihren Repräsentanten) die Rede ist, erscheinen sie als Feinde des Jahwevolkes (V.10.15.17-20.24). Der Psalm preist Jahwe für seine Taten, soweit diese für Israel relevant sind. Dazu gehört auch das Schöpfungswerk. Das Vorhandensein grundlegender Daseinsgegebenheiten ist die Voraussetzung dafür, daß auch Israel existieren kann. Ich sage: "auch". Grundsätzlich geht Jahwes Walten als Schöpfer ja nicht nur Israel an. Nun zieht aber der Psalm ohne erkennbare stilistische Zäsur eine direkte Linie von Jahwes Schöpfungshandeln zu seinem Handeln an Israel. Das bedeutet m.E.: Der Lobpreis bezieht sich auf die Taten Jahwes, ohne die Israel nicht sein könnte. Hierzu gehören in gleicher Weise die Erschaffung und somit das Vorhandensein grundlegender Daseinsgegebenheiten und die aufgezählten Geschichtstaten (205).

Unsere bisherige Interpretation bedarf nun noch einer Ergänzung. Ganz kurz - aber doch nicht übersehbar - legt der Psalm auch Zeugnis davon ab, daß sein Blick nicht nur auf das Verhältnis Jahwes zu Israel gerichtet ist. In V.25 wird davon gesprochen, daß Jahwe "allem Fleisch" Brot gebe. Damit dürfte die gesamte lebende Kreatur gemeint sein (206). Es wird hier offenbar auch daran gedacht, daß Jahwe nicht nur für Israel, sondern für die gesamte Geschöpfung da ist. Dies geschieht ganz am Schluß des Psalms - vor dem abschließenden Aufruf V.26 -, wodurch die Aussage eine gewisse Betonung erfährt. Auch stilistisch ist eine Besonderheit wahrnehmbar: Während sonst die Partizipien im Dativ stehen und so direkt von dem Aufruf zum Lob (V.1-3) abhängen, ist das bei dem Partizip in V.25 nicht der Fall. So bringt zwar V.25 durch seine stilistische und inhaltliche Sonderstellung (207) einen etwas anderen Akzent im Vergleich zu den sonstigen Ausführungen des Psalms ein; dessen Gesamtzielrichtung wird dadurch m.E. aber nicht entscheidend relativiert. Wäre

dem anders, dann müßte die Aussage von V.25 ausführlicher und inhaltlich von pointierterer Art sein.

Ps 148

Der mit breitem Konsens in die nachexilische Zeit zu datierende Psalm hat eine klar gegliederte hymnische Struktur. Nach dem "Hallelujah" (das auch den Psalm beschließt und somit rahmende Funktion hat) wird in V.1 zum Lob Jahwes "von den Himmeln her" und "in den Höhen" aufgerufen. Mit Wiederholung des Aufrufs werden in V.2-4 die Subjekte dieses Lobes aufgezählt, wobei kein Unterschied gemacht wird zwischen den himmlischen Wesen (V.2) (208) und "eigentlichen" geschöpflichen Gegebenheiten (Sonne, Mond, Sterne, Himmel der Himmel, Wasser über den Himmeln [V.3f]). V.5a faßt den Aufruf zum Lob zusammen, der dann in V.5b.6 dahingehend begründet wird, daß die Adressaten dieses Aufrufs durch Jahwes Befehl geschaffen wurden (V.5b), Jahwe sie für immer und ewig hingestellt (V.6a) und damit eine unvergängliche Ordnung gesetzt hat (V.6b) (209). Jahwe soll also von seinen Schöpfungswerken dafür gepriesen werden, daß er sie geschaffen hat.

In V.7a wird zum Lob Jahwes "von der Erde her" aufgerufen. V.7b-12 zählen auf, wer hier loben soll (im Gegensatz zu V.1-4 wird der Aufruf nicht jeweils neu wiederholt): Tannim, Urfluten, Feuer, Hagel, Schnee, Nebel, Sturmwind, Berge, Hügel, Fruchtbäume, Zedern, Wild, Vieh, Kriechtiere, Vögel, Könige, Völker, Fürsten, Richter, Jünglinge, junge Frauen, Alte und Junge. Wie V.5a faßt V.13aα den Aufruf zum Lob zusammen. Hierauf folgt in V.13aβ die Begründung, die im Vergleich zu V.5b.6 allgemeiner gehalten ist: Sein (Jahwes) Name ist allein erhaben (210). Anders als in V.5b.6 erfolgt die Begründung also nicht in Gestalt einer Schöpfungsaussage. Wenn aber die Erhabenheit von Jahwes Namen (zum Lobpreis dieses Namens wird bereits in V.5a aufgerufen!) der Grund dafür ist, Urfluten, Berge, Könige etc. zum Lob aufzurufen, dann kann das nur so verstanden werden, daß diese Erhaben-

heit mit den Adressaten des Aufrufs zusammenhängt, daß Jahwe also deren Herr ist (211). Insofern wäre eine gewisse Ähnlichkeit mit V.5b gegeben, wo der Schöpfungsakt in der Form eines herrschaftlichen Gebietens vorgestellt wird.

V.1-13 lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die gesamte vorfindliche Wirklichkeit (212) soll Jahwe als ihren Herrn preisen (213), wobei Jahwes weltweites Schöpfungshandeln (214) als ein Grund angegeben wird. Daß es neben diesem Herrn keinen anderen gibt, wird durch *והוא* in V.5b und durch *לברו* in V.13aß hervorgehoben. Eine deutlich wahrnehmbare Trennung zwischen den Bereichen der Schöpfung und denen der Geschichte ist nicht zu erkennen. Sowohl vom Stil als auch vom Inhalt her sind V.1-13 darauf ausgerichtet, an sich unterschiedliche Daseinsbereiche einheitlich zum Lob dessen aufzufordern, dem sie sich verdanken und deren Herr er ist.

Versteht man - wie es uns wahrscheinlich erschien - V.13b als abschließende Bemerkung, die sich sowohl auf V.1-6 als auch auf V.7-13a bezieht, dann stellt V.14 einen Neueinsatz dar (215). Sieht man V.14aα nicht als eine isoliert für sich stehende Aussage an, sondern bringt sie mit dem Nachfolgenden in Verbindung, dann könnte folgender Aussageduktus in V.14 angenommen werden: V.14aα thematisiert Jahwes Heilshandeln an Israel ("Er richtete ein Horn auf seinem Volk"), das nicht genauer umschrieben wird. Jedenfalls ist damit gemeint, daß Jahwe seinem Volk Kraft verliehen hat (216). Genau dies soll der Grund zum Lobpreis sein (217). V.14 könnte dann so übersetzt werden: "Er richtete ein Horn auf seinem Volk, zum Lobpreis für alle seine Frommen, für die Söhne Israels, das Volk seiner Nähe." (218)

Ist unsere Deutung richtig, dann geht es in Ps 148 nicht nur um einen Lobpreis Gottes von den Himmeln und von der Erde her, sondern auch um den Lobpreis Israels, das hier nicht nur in den allgemeinen Lobpreis einstimmt, sondern besonde-

ren Grund zum Loben hat, weil Jahwe das Horn seines(!) Volkes aufgerichtet hat (219).

Freilich fällt V.14, wo es um diesen Lobpreis geht, stilistisch aus dem Rahmen: Es erfolgt nicht wie vorher eine direkte Aufforderung zum Lob, auch wird der Grund des Lobs - anders als in den Abschnitten V.1-6 und V.7-13 - gleich zu Beginn genannt. Nun braucht das nicht zu überraschen, wenn wir zum Vergleich nochmals auf Ps 136 sehen. In Ps 136 und Ps 148 erscheinen vom Stil und Aufbau der Psalmen her Jahwes Handeln und Herrsein als Schöpfer und in der Geschichte als eine Einheit. Der ganz gravierende Unterschied ist nun aber der, daß die Einheit von Jahwes Handeln in Ps 136 in breiter Weise auf Israel hin expliziert wird, während in Ps 148 diese Einheit zunächst einmal unter Absehung von der besonderen Hinwendung Jahwes zu Israel zur Sprache kommt. In beiden Psalmen kommt es sodann am Schluß zu einer stilistisch abgehobenen Ergänzung, wo das, was - jeweils gegensätzlich - bisher "vernachlässigt" wurde, auch noch Erwähnung findet: in Ps 136,25 die Fürsorge Jahwes für die Kreatur insgesamt, in Ps 148,14 Jahwes besondere Hinwendung zu Israel.

e) Abschließende Betrachtung

Nachdem wir nun einige, hinsichtlich unseres Themas gewichtige Tendenzen in der nachexilischen Psalmenliteratur herausgearbeitet haben, sehe ich abschließend noch eine Aufgabe: Es wäre danach zu fragen, in welcher Weise sich diese "Tendenzen" in das Bild nachexilischer theologischer Konstellationen fügen (220). Es ist hier nicht der Ort, die einschlägigen Untersuchungen genau miteinander zu vergleichen (221), zumal sie für unsere Themenstellung von unterschiedlicher Aussagekraft sind. Außerdem geht es uns auch nicht darum, nun doch noch eine Art Entwicklungsgeschichte des Schöpfungsglaubens in nachexilischer Zeit zu schreiben

(vgl. unsere einleitenden Bemerkungen zu Abschn.IV.7); wohl aber soll eine abschließende Orientierung grundsätzlicher Art erfolgen.

O.Plöger nimmt in seinem Buch "Theokratie und Eschatologie" ein "Spannungsverhältnis von Theokratie und Eschatologie" in nachexilischer Zeit an (222) und fragt dann: "Kann eine Theokratie, die sich nicht als besonders hervorgehobene Nation neben anderen Nationen, sondern als göttliche Stiftung, als eine in dieser Welt inkommensurable Größe betrachtet, ja, die überdies ihre Existenz interpretiert als Erfüllung bestimmter Verheißungen, die Jahwe einstmals durch Prophetenmund hat verkündigen lassen, ernsthaft noch mit einer geschichtlichen Eschatologie rechnen, durch die ihr substantiell mehr gegeben würde als das, was sie jetzt bereits besitzt?" Die "eschatologischen Kreise" (223) hingegen würden gerade damit rechnen. Nach deren Auffassung "war der letzte Schritt zum theokratischen Israel noch nicht getan ...": "So sehr sich deshalb diese Kreise als Glieder des theokratischen Gemeinwesens fühlten, werden sie doch ihre Aufgabe darin gesehen haben, die Hoffnung auf eine umfassendere Wiederherstellung Israels lebendig zu erhalten. Das wird nicht ohne Differenzen mit der Führung der Theokratie möglich gewesen sein."

Plöger stützt seine Ausführungen vornehmlich auf die Jesaja-Apokalypse, auf Tritosacharja und auf Joel (224). Nun hat O.H.Steck festgestellt, "daß die eschatologisch ausgerichtete Strömung in sich sehr komplex" wäre und das "auch von der sogenannten theokratischen Strömung" gelte (225). Wir haben dieses Urteil nicht generell zu überprüfen, wohl aber zu fragen, wie sich die von uns in Abschn.IV.7 untersuchten Psalmen (Plöger hat ja sein Augenmerk auf ganz andere Texte geworfen!) in dieses Deuteschema fügen.

Fünf der von uns untersuchten sechs Psalmen sind hymnisch

geprägt (226). Soweit ich sehe, spricht nichts dagegen, als Sitz im Leben jeweils den Jerusalemer Tempelkult der nachexilischen Zeit anzunehmen. Angesichts dessen muß es umso beachtlicher erscheinen, daß dieser Kult Raum für unterschiedliche "Tendenzen" gehabt hat. Der Blick, der im Kontext des Schöpfungsglaubens auf die Relation Jahwes zu Israel und über Israel hinaus fällt, ist - so das Resultat unserer Interpretation - nicht von uniformer Art. An und für sich kann zwar erwogen werden, inwieweit die jeweiligen unterschiedlichen Horizonte mit theologiegeschichtlichen Entwicklungen während der nachexilischen Zeit in Verbindung zu bringen wären (227). Nun kann man aber für diese Epoche nicht einfach ein in sich konsequentes Entwicklungsschema postulieren (228). Es muß also jeweils von Text zu Text und von Thema zu Thema gefragt werden, ob lineargeschichtliche Rekonstruktionen taugen. Hinsichtlich der von uns untersuchten nachexilischen Psalmen vermag ich hier keine wirklich griffigen Anhaltspunkte zu finden. Geht man ferner davon aus, daß die im Kult verankerten Hymnen (229) nicht in erster Linie als unmittelbarer(!) Reflex auf zeitgeschichtlich-aktuelle Entwicklungen zu verstehen sind, sondern einem nicht von heute auf morgen wechselnden Selbstverständnis der Kultgemeinde in ihrer sub specie Dei gedeuteten Erfahrungswelt Ausdruck geben (230), dann scheint es mir angemessen zu sein, an dem Duktus unserer bisherigen Überlegungen festzuhalten und so die in den von uns untersuchten Hymnen zutage getretenen unterschiedlichen Horizonte nicht in ein zeitliches Nacheinander zu bringen. Zwar läßt sich mit einiger Sicherheit infolge unserer Exegesen sagen, daß keiner der Texte von einer dualistischen Sicht apokalyptischer Art geprägt ist; das ist aber nur ein - für sich allein noch nicht hinreichender - Gesichtspunkt gegen eine allzu späte Datierung der Texte, die einen Blick auf die Völker werfen und (bzw. oder) stark der Zukunftsperspektive Raum geben.

Stimmen unsere bisherigen Erwägungen, dann wäre hervorzuhe-

ben: Gegensätzliche oder zumindest unterschiedliche Tendenzen aus nachexilischer Zeit, die deutlich wahrnehmbar sind (231), haben auch im Kult ihren Niederschlag gefunden, sind aber dort - wenn wir speziell an unsere Fragestellung denken - in den Lobpreis der Jahwegemeinde insgesamt hineingenommen worden. Es wäre sicher verfehlt, von dem nachexilischen Kult als einer völlig uniformen Größe zu sprechen. Könnte es aber nicht tatsächlich so sein, daß dem offiziellen Kult dieser Zeit in gewisser Weise eine einheitsstiftende Funktion zukam (232)? M.W. deutet nichts darauf hin, daß die Exponenten jeweils unterschiedlicher Strömungen in nachexilischer Zeit je für sich ihre "Winkelgottesdienste" gefeiert hätten. Die von Plöger ins Feld geführten Alternativen (die er allerdings selbst differenziert betrachtet sehen möchte; vgl. Anm.234) erfahren so hinsichtlich der in Abschn.IV.7 ins Auge gefaßten Psalmen folgende "Relativierung":

- Plöger charakterisiert die theokratische Position so, daß sie von der Zukunft nichts substantiell Neues mehr erwarte und die Gegenwart ganz als Erfüllung vergangener Verheißungen verstehe (s.o.). Betrachten wir unter diesem Blickwinkel Ps 115 (vgl. Abschn.IV.7.b und den Vergleich mit Ps 33 in Abschn.IV.7.c), dann ist festzustellen, daß dieser Psalm durchaus von einer auf die Gegenwart bezogenen Gewißheit der Zuwendung Jahwes ausgeht (vgl. V.9b.10b.11b.15a), womit eine Nähe zur sog. theokratischen Position gegeben wäre. Zugleich aber bleibt die Frage der Völker: "Wo ist nun ihr Gott?" (V.2b). Diese zielt auf noch Ausstehendes, nämlich auf die - trotz V.15a - noch zu erhoffende Segnung und Mehrung des Volkes (V.12-14; im Vergleich zu dem "Schon" von V.15a wird hier also dem "Noch nicht" Ausdruck gegeben).- Werfen wir in diesem Zusammenhang einen Blick auf Ps 147, dann ist auch dort neben der Betonung des gegenwärtigen Heilsverhältnisses der Zukunftsaspekt nicht ganz ohne Belang. Versteht man V.6 und V.10f in der spezifischen Weise, wie wir es getan

haben (vgl. in Abschn.IV.7.b insbes. Anm.175 und 176), dann weiß sich die Jahwegemeinde in ihrer Machtlosigkeit zwar ganz unter dem Schutz ihres Gottes. Kann jedoch eine solche Existenz innerhalb einer Welt, deren politisch-militärische Mächtigkeit zwar von Jahwe her ihre Grenzen hat, aber doch nach wie vor noch relevant zu sein scheint, die endgültige Perspektive sein? Nicht umsonst wird in V.11b der Hoffnungsaspekt laut (vgl. auch Ps 33,18b).

- Die sog. eschatologische Position hat nach Plöger die Kontur, "die Hoffnung auf eine umfassendere Wiederherstellung Israels lebendig zu erhalten." (233) Nun ist die Aussage von Ps 96 gerade die (vgl. Abschn.IV.7.c), daß Israel für sich allein nichts Neues erwartet, wohl aber im Hinblick auf die Völker - und zwar insofern, als auch diese zur Jahweverehrung kommen sollen (s. vor allem V.7-9). Vgl. auch Ps 33,8.
- Die "Korrekturen", die in Ps 136 durch V.25 und in Ps 148 durch V.14 vorgenommen werden (vgl. Abschn.IV.7.d), zeugen davon, daß man im Kult sehr wohl in der Lage war, dort, wo vornehmlich Israel im Blick ist (Ps 136), auch an die Geschöpfungswelt um ihrer selbst willen zu denken (hierin unterscheidet sich V.25 von V.5-9!), und dort, wo es in erster Linie um die Relation Jahwes zur gesamten vorfindlichen Wirklichkeit geht (Ps 148), die besondere Relation Jahwes zu Israel nicht zu vergessen.

Mit dem allen soll nun keineswegs Plögers Deuteversuch in Bausch und Bogen verworfen werden - zumal er von anderen Texten ausgegangen ist und selbst recht bescheiden von einer "simplification terrible" spricht (234). Außerdem versagen sich m.E. die von uns nun noch besonders hervorgehobenen Punkte einer Korrelation mit Plögers "System" nicht völlig. Stärker als Plöger wollten wir lediglich - von den durch uns exegesierten Texten herkommend (235) - hervorheben,

- daß dort, wo der Gegenwartsaspekt bestimmend ist, auch die Zukunftsdimension zu ihrem Recht kommen kann;
- daß die Kultgemeinde nicht nur an ihre eigene Gegenwart und Zukunft gedacht hat, sondern den Blick über ihre Grenzen (und Interessen) hinaus werfen konnte.

Exkurs: Anmerkungen zur "Universalität" des Jahweglaubens

Wenn es in unserer Untersuchung um die Relation von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu seinem besonderen Handeln an Israel geht, dann ist dabei immer die Frage nach Jahwes "Universalität" mit aufgegeben - nicht zuletzt in dem jetzigen Abschn.IV.7, wo oftmals die Völkerwelt in unser Blickfeld tritt. Dem abstrahierenden Begriff "Universalität" haben wir freilich bisher keine so grundlegende Beachtung gezollt (236), wie wir es beim Schöpfungsbegriff getan haben (hierzu Abschn.III.3). Das soll nun geschehen, wobei wir uns hinsichtlich der Textbelege auf eine Auswahl beschränken (237).

Folgende Auflistungen seien vorgenommen:

1. Jahwes Universalität wird vorausgesetzt, gleichwohl richtet sich das Augenmerk in gnoseologischer Hinsicht auf die Relation Jahwe - Israel. Von den von uns exegesierte Psalmen ist hier besonders Ps 147 zu nennen (vgl. insbes. V.19f). Abgesehen davon scheint uns ein Blick auf einen Text lohnend zu sein, der - mit einzelnen Unterschieden - doppelt überliefert ist: Jes 2,2-5 und Mi 4,1-5. Diese Parallelbelege geben in ihrer nunmehrigen Divergenz Probleme auf. Stellt man Details in den Hintergrund und sieht auch davon ab, daß Mi 4,4 im Jesajatext keine Entsprechung hat, dann bleibt gleichwohl für unsere Fragestellung eine recht wichtige Beobachtung. Es wird hier nämlich in nachexilischer Zeit (238) ein deutlicher Blick auf Jahwes Universalität

geworfen: Die Völker werden von sich aus kommen, um von Jahwe Weisung einzuholen (Jes 2,3; Mi 4,2). Diesen breiten Horizont können jedoch bestimmte Redaktoren nicht teilen - nach Plögers Systematisierung wären sie wohl am ehesten der theokratischen Richtung zuzurechnen -, und so ergeben sich Hinzufügungen in Jes 2,5 ("Ihr vom Hause Jakobs kommt, laßt uns wandeln im Lichte Jahwes!") und Mi 4,5 ("Wenn alle Völker wandeln, jedes im Namen seines Gottes, so wandeln wir im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig."). Wir haben also mit Jes 2,2-5 und Mi 4,1-5 den Glücksfall einer Doppelüberlieferung, die beide Male - von sonstigen, hier nicht relevanten Unterschieden abgesehen - einen redaktionellen Abschluß erfährt, der nicht wortgleich ist (und somit wohl schwerlich in beiden Texten von einer Hand stammt), aber auf eine gleiche theologische Ausrichtung hinweist: Man läßt den universalen Horizont stehen, ergänzt aber in der Weise, daß man das hervorhebt, was man jetzt - also in der gegenwärtigen, zeitlich m.E. nicht exakt zu bestimmenden nachexilischen Situation - für wichtig hält: das Bekenntnis der Jahwegemeinde zu ihrem Gott.

2. Jahwes Universalität wird in der Weise bedacht, daß die Völker als Zuschauer dessen erscheinen, was der universal mächtige Jahwe an seinem Volk tut. Diese Vorstellung ist uns bei Deuterijosaja begegnet (vgl. Abschn.III,Anm.268), vor allem aber auch in Ps 115 (in unserer vergleichenden Gegenüberstellung mit Ps 33 in Abschn.IV.7.c; weitere Belege in Anm.184).

3. Jahwes Universalität wird in der Weise voll Rechnung getragen, daß die Grenze zwischen Israel und den Völkern nur noch als eine sehr relative erscheint. Neben den von uns ausführlicher exegesierte Psalmen 33 und 96 (Abschn.IV.7.c) ist hier nochmals ein Blick auf die Doppelüberlieferung in Jes 2 und Mi 4 zu werfen, insofern man beide Texte auch unter Absehung der redaktionellen Zusätze (Jes 2,5; Mi 4,5;

von den sonstigen Unterschieden sei wiederum abgesehen) betrachten kann. Konzentrieren wir uns also nur auf Jes 2,2-4 und Mi 4,1-3, dann ist der Befund der, daß die Völker aus eigenem Antrieb von Jahwe zu Zion Weisung suchen, sich also dem Anspruch Jahwes, universaler Richter zu sein (vgl. z.B. 1.Sam 2,10; Ps 9,9; Jes 51,5), im eigenen Interesse unterwerfen. Diese Zukunftsvision steht in einer gewissen Spannung zu bestimmten sog. messianischen Weissagungen, wo die Zukunftsperspektive "nur" im Horizont des besonderen, aber neuartigen Handelns Jahwes an Israel gesehen wird: Jes 9,1-6; Jer 23,5f (s. auch V.7f); Ez 34,23f (im Kontext des ganzen Abschnitts V.11-31). Freilich schlagen andere Texte noch andere Töne an: Sach 9,9 richtet den Blick allein auf Israel, in V.10 ist aber auch ein heilvolles Handeln des künftigen Herrschers an der Völkerwelt thematisiert (der Heilskönig wird den Völkern Schalom zusagen). Ebenfalls an die Völker wird in Gen 49,10 (dem kommenden Herrscher über Juda werden [auch] die Völker gehorchen) und in Jes 11,10 (der "Wurzelsproß Isaais" wird als "Feldzeichen für die Völker" dastehen, die Völker werden ihn aufsuchen) gedacht.

4. Für diesen Exkurs ist an sich auch der Vorstellungskomplex von Jahwes Kampf gegen die Völker von Bedeutung. Neben den kurzen Ausführungen in Abschn.III, Anm.288 möchten wir es hier bei der grundsätzlichen Feststellung belassen, daß das Völkerkampfmotiv mit der Frage nach Jahwes Universalität insofern etwas zu tun hat, als hier die Völkerwelt als eine von Jahwe beherrschte (bzw. zu beherrschende) angesehen wird. Im einzelnen sei auf H.M.Lutz (Jahwe, Jerusalem und die Völker) verwiesen, auch wenn vor allem hinsichtlich der Datierungsfragen die Positionen kontroverser Art sind (239).

8. Ps 19 A

Wenn wir es in unserer Untersuchung als wesentliche Aufgabe ansehen, die atl. Belege zu untersuchen, in denen sowohl von

Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln als auch von seiner besonderen Hinwendung zu Israel die Rede ist, dann mag es überraschen, weshalb wir nun auch noch auf Ps 19 A zu sprechen kommen. Hier ist ja von einer Relation Jahwes zu Israel nicht die Rede (240). Unsere Exegese will zeigen, daß es trotzdem berechtigt ist, Ps 19 A mit unserer Fragestellung in Verbindung zu bringen.

- (2) Die Himmel erzählen von Gottes Herrlichkeit,
und vom Werk seiner Hände kündigt die Feste.
- (3) Ein Tag sprudelt dem andern Kunde zu,
und eine Nacht tut der andern Wissen kund.
- (4) Es ist nicht Rede und es sind nicht Worte,
nicht kann man hören ihre Stimme.
- (5) In alle Lande geht hinaus ihr Laut (241),
an das Ende des Festlandes ihre Sprache.
Der Sonne hat er bereitet ein Zelt an ihnen (242).
- (6) Sie ist wie ein Bräutigam, der aus seiner Kammer kommt;
sie freut sich wie ein Held, zu laufen die Bahn.
- (7) Vom Ende der Himmel ist ihr Ausgang,
auch ihre Wende an ihren [der Himmel] Enden;
nichts ist verborgen vor ihrer Glut.

Das grundlegende Problem, das der Psalm aufwirft, ist wohl dieses, ob seine Aussage dahingehend verstanden werden kann, daß es eine eigenständige(!) Gotteserkenntnis aus der Natur gibt (243), also ohne den Zusammenhang mit Jahwes besonderem Handeln an Israel und - zieht man auch das NT mit heran - abseits von Gottes Wirken durch und in Christus. Mit dieser Frage ist die weitere verbunden, ob man den Psalm als ein Zeugnis weisheitlich geprägter Theologie verstehen kann (244). Nun kann in der Tat kaum bestritten werden, daß gewisse Beziehungslinien zum weisheitlichen Schrifttum bestehen: Das aramaisierende Wort חן (V.3) begegnet nur noch bei Hiob (15,17; 32,6.10.17; 36,2), das Substantiv מלה (V.5) ist vorwiegend im Hiobbuch anzutreffen (neben Ps 19,5 sonst

nur noch in 2.Sam 23,2; Ps 139,4; Spr 23,9). Man wird aber schwerlich sagen können, daß diese Worte schon ein entscheidender Hinweis dafür sind, den Psalm weisheitlich verstehen zu müssen (245). Ein so oder so zu fällendes Urteil ist ganz wesentlich noch von anderen Kriterien abhängig.

Theologisch erheblich relevant ist die Verwendung des Substantivs Kabod (כבוד): Laut V.2 erzählen die Himmel von Gottes Kabod. B.Stein (246) gibt folgende allgemeine (also nicht auf Ps 19 beschränkte) Definition: Gemeint sei "die heilvoll und (oder) unheilvoll sich offenbarende Erhabenheit (= Heiligkeit) des Gottes Jahweh, sofern sie in seinen natürlichen und übernatürlichen Grosstaten von den Menschen geschaut und lobpreisend anerkannt wird." Er unterscheidet dabei zwischen historischem, natürlichem (oder kosmischem) und prophetischem Kabod (vgl. die Gliederung des Buches). Der kosmische Kabod wird als eine Größe sui generis gesehen: "Die "Werke der Schöpfung" offenbaren "als rein natürliche Dinge den KJ" (247), was bedeutet: "So steht der kosmische KJ den beiden anderen ganz selbständig und ohne inneren Zusammenhang gegenüber." Daß solche Deutung ihre Prämissen in der neuthomistischen Theologie hat, dürfte offenkundig sein (248).

Sieht man die Belege, in denen von Kabod in den Psalmen die Rede ist, durch, dann ergibt sich folgendes Bild: In etlichen Belegen umschreibt Kabod "Ehre" und "Gewichtigkeit" in bezug auf das menschliche Dasein, wobei die sozialen Beziehungen und auch die Relation zu Gott relevant sein können (vgl. Ps 3,4; 4,3; 7,6; 16,9; 21,6; 30,13; 49,17f; 57,9; 62,8; 73,24; 84,12; 85,10; 108,2; 112,9). Bei diesen Belegen läßt sich hin und wieder eine "Bedeutungsverflachung" in der Richtung erkennen, daß Kabod zu einem allgemeinen Synonym für das Ich des Redesubjekts wird (so z.B. in Ps 16,9; 57,9; 108,2). Im Gegensatz dazu wird in dem noch nicht genannten Beleg Ps 8,6 Kabod in einer sehr hervorgehobenen Weise

gebraucht, indem der Begriff dort zur Beschreibung der Herrscherstellung des Menschen über die sonstige Kreatur mit herangezogen wird (vgl. V.7-9).

An folgenden Stellen geht es in den Psalmen um Jahwes Kabod: Ps 19,2; 24,7-10; 26,8; 29,1-3.9; 57,6.12; 63,3; 66,2; 72,19; 79,9; 96,3.7.8; 97,6; 102,16f; 104,31; 106,20; 108,6; 113,4; 115,1; 138,5; 145,5.11f; 149,5). Hinsichtlich Ps 19 A sind m.E. folgende Belege besonders signifikant:

Ps 66,2: Besingt den Kabod seines Namens,
macht zum Kabod sein Lob.

Der weitere Kontext kommt vornehmlich auf geschichtliche Ereignisse zu sprechen, die wohl am ehesten mit der Herausführung aus Ägypten in Verbindung zu bringen sind (vgl. V.6.12). Hierin hat sich also der zu besingende Kabod Jahwes erwiesen.

Ps 145,4f: Ein Geschlecht soll dem andern deine Werke
preisen,
von deinen Machttaten sollen sie erzählen.
Von dem Glanz des Kabods deiner Hoheit sollen sie
reden (249);
deine Wunder will ich besingen.

Im Kontext werden Jahwes Taten nur sehr allgemein beschrieben. In erster Linie geht es um Jahwes Fürsorge für seine Schöpfungswerke (so in V.9 und in V.15f) und für die Menschen, die sich zu ihm halten (V.18-20). Bemerkenswert ist, daß es um ein Preisen von Geschlecht zu Geschlecht geht: Während in Ps 19,3 die Aussage die ist, daß ein Tag dem andern und eine Nacht der andern Kunde und Wissen weitergibt, ist hier ein Verkündigungsgeschehen von einer Menschengeneration zur anderen ins Auge gefaßt, das Jahwes "Werke" zum Gegenstand hat. Im Vergleich dazu kündigt laut Ps 19,2 die Feste "vom Werk seiner Hände".

Einige Belege bringen Jahwes Kabod mit dem Heiligtum in Verbindung und "fixieren" ihn somit in gewisser(!) Weise lokal (250). Andere Stellen heben hingegen sehr deutlich die universale Komponente hervor. Beispielfhaft seien angeführt:

Ps 57,6: Sei erhaben über die Himmel, Jahwe (251),
über alle Welt (sei) dein Kabod.
(V.12 ist im Wortlaut identisch.)

Ps 57 ist ein Gebetslied eines Einzelnen, der in seiner Not (vgl. V.5.7) Jahwe um Hilfe bittet (V.4) und dabei die universale Durchsetzung von Jahwes Kabod erfleht. Anscheinend weiß der Beter, daß ihm letztgültig(!) nur dann geholfen ist, wenn die ganze Welt eine Änderung durch Jahwes Kabod erfährt (V.6).

Ps 113,4: Erhaben über alle Völker ist Jahwe,
über den Himmeln ist sein Kabod.

In V.3-6 finden sich Aussagen von universaler Art, während V.7-9 Jahwes Hinwendung zu den Unterprivilegierten (den Geringen, den Armen, der unfruchtbaren Frau) thematisieren. Diese Hinwendung kommt von dem Gott her, dessen Kabod "über den Himmeln" ist!

Ps 138,3-5: Als ich dich anrief, antwortetest du mir,
reich machst du mich an Kraft.
Danken sollen dir, Jahwe, alle Könige der Erde,
wenn sie gehört haben die Worte deines Mundes.
Sie sollen singen von Jahwes Wegen,
denn groß ist der Kabod Jahwes.

Der Beter weiß um Jahwes gnädige Hilfe - und nimmt seine Gottesbeziehung zugleich nicht solipsistisch für sich allein in Anspruch. Er zieht in Betracht, daß Jahwe nicht nur zu ihm, auch nicht nur zu seinem Volk - darauf kommt er direkt nicht zu sprechen -, sondern auch zu allen Königen der Erde reden kann und daß solche Rede dann Grund für Dankbarkeit ist. Dies kann nur deshalb so zum Ausdruck kommen, weil

Jahwes Kabod tatsächlich als "groß" angesehen wird und so für den einzelnen Beter und für alle Könige der Erde gleichermaßen relevant ist.

Die Gesamtzahl der Belege, auf die wir nur in Auswahl zu sprechen gekommen sind, ergeben m.E. folgendes Bild:

- Ausgehend von der Grundbedeutung des Verbuns כבד (schwer, gewichtig, angesehen sein) meint der Kabod Jahwes die Macht Jahwes, seine Herrlichkeit und sein Herrsein.
- Der Kabod Jahwes ist für die von Jahwe abhängige Wirklichkeit in ihren jeweiligen "Teilbereichen" relevant: für die Einzelperson, die Jahwes Hilfe erwartet und erfährt; für das Volk Israel, das an Jahwes Taten denkt; für die Menschen außerhalb Israels; für das vorfindliche Dasein insgesamt.
- Jahwes Kabod ist weniger als eine statische Mächtigkeit zu denken, sondern vielmehr als ein sich in partikularer und universaler Hinsicht zeigender Machterweis. Partikulare Kabod-"Erfahrungen" können eine Ausrichtung aufs Universale hin haben.
- Der vornehmliche Ort der Rede vom Kabod Jahwes in den Psalmen ist wohl im Kult zu suchen (vgl. z.B. Ps 24,7-10; 26,8; 63,3; 66,2; 113,4 in ihrem jeweiligen Kontext).

Angesichts dieser anhand der Psalmen gewonnenen Beobachtungen ist es sicher nicht unerheblich, wenn im Hinblick auf das im engeren Sinn "weisheitlich" zu nennende atl. Schrifttum (Hiob, Sprüche, Kohelet) festzustellen ist: Kabod ist dort immer auf den Menschen bezogen (252). Vor allem ist das "Ansehen" gemeint, das jemandem zuteil wird oder zuteil werden sollte (vgl. Hi 19,9; Spr 3,35; 11,16; Pred 6,2 u.ö.). Wenn also die Rede vom Kabod Jahwes in den Psalmen stark an den Kult gebunden ist und gerade hier auch der Kabod Jahwes in universaler Perspektive bedacht wird (verwiesen sei nochmals beispielhaft auf Ps 57,6.12; 113,4; 138,3-5; vgl. auch Jes 6,1-3), andererseits das im engeren

Sinn weisheitliche Schrifttum die Rede vom Kabod Jahwes gar nicht kennt, dann ist das ein Indiz dafür, nicht unbedenklich Ps 19 A mit dem Prädikat "weisheitlich" zu versehen (vgl. Anm.244).

An dieser Stelle sei noch auf eine andere Deutemöglichkeit hingewiesen, die von W.H.Schmidt ins Spiel gebracht wurde. Er weist auf die in ugaritischen Texten bezeugte Proskynese vor dem Götterkönig El hin und fährt dann fort: "Das Alte Testament bestätigt diesen Zusammenhang zwischen dem Gottkönigtum Els und der 'Ehre'-Akklamation, indem es selbst einen Beleg dafür bringt, daß dem Gott El 'Ehre' dargebracht wird." (253) Dieser Beleg ist für ihn Ps 19 A. Während seine Rekonstruktion für die von ihm fernerhin beigebrachten Belege gelten mag (254), ist hinsichtlich Ps 19 A jedoch festzustellen: Mit einer Ehre-Akklamation hat der Psalm schlichtweg nichts zu tun. Anders als etwa in Ps 29,1f ist hier Jahwe (bzw. El) ja nicht der Adressat einer Rühmung oder Huldigung, vielmehr wird im Raum der Schöpfung von Jahwes (Els) Kabod gekündet. Mußten wir also schon der weisheitlichen Interpretation mit einer gewissen Reserve begegnen, so stoßen wir nun auch hier auf Aporien. Es legt sich nahe, nach einer anderen Deutung zu suchen.

Wir sind hier wieder - nachdem wir bereits dem Begriff כבוד eine nähere Aufmerksamkeit gewidmet haben - auf eine Detailuntersuchung angewiesen. Soeben haben wir festgestellt, daß der Psalm sich nicht an Jahwe (bzw. El) richtet, sondern von Els Kabod kündigt, hier also ein Mitteilungsgeschehen innerhalb der geschöpflichen Wirklichkeit vorliegt. Das hier relevante Verbum in V.2 ist כפר (Piel). In folgenden Belegen geht es um ein Erzählen von Jahwe und seinem Handeln: Ex 9,16; 10,2; 18,8; 24,3; Ri 6,13; Jes 43,21; 51,10; Ps 2,7; 9,2.15; 19,2; 22,23; 26,7; 40,6; 44,2; 48,14; 66,16; 71,15; 73,28; 75,2; 78,3.4.6; 79,13; 96,3; 102,22; 107,22; 118,17; 119,13; 145,6; Hi 12,8; 15,17; 28,27. Es kann hier keine

vollständige Auswertung des Konkordanzbefundes erfolgen; wir beschränken uns auf das für uns Wesentliche:

- Subjekt, Gegenstand und Adressat des Erzählens sind in den jeweiligen Belegen recht verschiedener Art. Ich nenne einige Beispiele: Jahwes Name soll auf der ganzen Erde verkündet werden (Ex 9,16). Der Grund hierfür ist Jahwes Handeln im Zusammenhang des Exodusgeschehens.- Mose soll Kindern und Enkeln von Jahwes Handeln an den Ägyptern erzählen (Ex 10,2).- Israel soll Jahwes Ruhm - nämlich sein Handeln an seinem Volk - verkündigen (Jes 43,21).- Der König gibt Jahwes Festsetzung kund, daß er - der König - Jahwes Sohn sei (Ps 2,7).- Eine Einzelperson dankt Jahwe und will alle Wunder Jahwes erzählen (Ps 9,2; im näheren Kontext [V.4ff] geht es um die Errettung von den Feinden).- Die Väter haben erzählt, was Jahwe in der Vergangenheit getan hat (Ps 44,2). Die Kultgemeinde soll dem nachkommenden Geschlecht von dem Gott erzählen, der für alle Zeit ist und seine Gemeinde führt (Ps 48,14f).- Jahwe befreit die Gefangenen, die dann in Zion seinen Namen verkünden, wenn sich die Völker zum Dienst Jahwes versammeln (Ps 102,21-23).
- Eine Sonderstellung gegenüber diesen Beispielen nehmen die weisheitlichen Hiobbelege ein: "Hingegen frag das Vieh, daß es dich lehre, des Himmels Vögel auch, daß sie's dir künden; schick zu der Erde Wild, daß es dich lehre, erzählen [ספר] mögen dir des Meeres Fische. Wer wüßte es nicht unter diesen allen, daß dies die Hand Jahwes gewirket hat, in dessen Hand der Odem aller Wesen und aller Menschenleiber Lebensgeist." (Hi 12,7-10; Übersetzung [einschließlich der Emendationen] nach Horst, BK XVI/1).- "Darlegen will ich dir's, so hör mir zu, und was ich schaute, das will ich erzählen ..." (Hi 15,17; Übersetzung wiederum nach Horst). Der Gegenstand des Erzählens ist die Stimmigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (vgl. V.20).- Im Weisheits-

gedicht Hi 28 wird in V.27 über das Verhältnis Jahwes zur Weisheit folgendes ausgesagt: "Damals sah er [Gott] sie [die Weisheit] und erzählte von ihr; er bereitete sie, auch ergründete er sie."

- Besonders zu beachten sind die Belege, in denen ספר mit Worten verbunden wird, die auch sonst in Ps 19 A begegnen. ספר und ספור treten außer in Ps 19,2 auch noch in Ps 96,3 zusammen auf: "Erzählt unter den Völkern von seinem Kabod, unter allen Nationen von seinen Wundern." Im näheren Kontext geht es hierbei um Jahwes Schöpfertum (V.5b; vgl. unsere ausführlicheren Darlegungen in Abschn.IV.7.c). ספר und מנעם begegnen außer in Ps 19,2 noch an folgenden Stellen zusammen: 1.Kön 13,11: "Ein alter Prophet wohnte in Bethel. Es kam zu ihm sein Sohn [Jünger?] und erzählte ihm alles Tun, das vollbracht hat der Mann Gottes an diesem Tag in Bethel ..." Dieses genannte Tun ist ein zugleich strafendes und helfendes Handeln des Gottesmannes an König Jerobeam (vgl. V.1-10).- Jer 51,10: "Zutagetreten hat lassen Jahwe unsere Gerechtigkeit. Kommt, laßt uns erzählen in Zion vom Werk Jahwes, unseres Gottes." Mit "Werk Jahwes" ist aller Wahrscheinlichkeit nach Jahwes Strafgericht an Babylon gemeint (vgl. V.7-9).- Ps 107,22: "Sie sollen Dankopfer darbringen und erzählen von seinen Taten mit Jubel." Gemeint sind diejenigen, die infolge ihrer Sünde krank waren und durch ihr Flehen zu Jahwe Heilung erfahren haben (vgl. V.17-21).- Ps 118,17: "Nicht werde ich sterben, sondern leben und erzählen von den Werken Jahs." Der Beter hat Jahwes Züchtigung erlebt, weiß sich aber zugleich durch ihn vor dem Tod bewahrt (V.18) und hat auch sonst Jahwes Hilfe erfahren (speziell vor den Feinden; vgl. V.5-14).
- Das Künden von Jahwes Tun kann als ein Vorgang begriffen werden, der nicht nur an einem bestimmten Punkt der Zeitstrecke erfolgt, sondern über Generationen hinweg ge-

schieht (255). Das in dieser Hinsicht deutlichste Zeugnis sehen wir in Ps 78,3-6 gegeben: "Was wir gehört und erfahren, was unsere Väter uns erzählten [ספר] , wollen wir nicht ihren Kindern verhehlen, sondern dem kommenden Geschlecht berichten [Part. ספר]: Die Ruhmestaten Jahwes und seine Macht und seine Wunder, die er getan. Er richtete auf ein Zeugnis in Jakob, eine Weisung setzte fest er in Israel und befahl unseren Vätern, sie kundzutun ihren Söhnen, auf daß sie erkenne das kommende Geschlecht, die künftigen Söhne; daß (auch) sie sich erheben und ihren Kindern erzählen [ספר] ..." (Übersetzung nach Kraus).

Sehen wir unsere bisherigen Beobachtungen zu ספר zusammen, dann scheinen mir hinsichtlich Ps 19 A zwei Deutungen erwägenswert: Man könnte es mit einer Art weisheitlich orientierter Naturlehre zu tun haben (256): Das Vorhandensein der Sonne mit ihrer Wirkkraft (V.5b-7) ist ein Erweis des Kabods (des Kraftvermögens) Jahwes in der Natur, von dem die Himmel künden (V.2) und ihr Wissen über die Zeitstrecke hinweg weitertragen (V.3). Der Adressat der Kunde wäre der Mensch. Die Einschränkung in V.4 hätte lediglich den Sinn, daß die Kunde der Himmel nicht nach Art gewöhnlichen menschlichen Redens und Vernehmens erfolgt, nicht aber, daß dieses Zeugnis überhaupt nicht vom Menschen verstanden werden könne. Es wäre also gleichsam eine Sprache ohne Worte, die der Mensch als Bezeugung des Schöpfergottes aus der Natur vernehmen kann. Als Stütze dieser Deutung kann vor allem der von uns zitierte Beleg Hi 12,7-10 herangezogen werden, wo ja die nichtmenschliche Geschöpfungswelt - auch wenn es dort nicht die Himmel sind, sondern das Vieh, die Vögel, das Wild und die Fische - als Zeuge von Jahwes Schöpfertum für den Menschen angesehen wird.

Als Argumente gegen diese Deutung wären ins Feld zu führen: - Zumindest explizit ist in Ps 19 A von dem Menschen nicht die Rede (257).

- Die Rede vom Kabod Jahwes - das haben wir schon zu bedenken gegeben - ist in dem im engeren Sinn weisheitlich zu nennenden Schrifttum des ATs (Hiob, Sprüche, Kohelet) nicht verankert.

Aus unseren Untersuchungen zu כבוד und ספר ergibt sich weiterhin:

- Der Kabod Jahwes ist für verschiedene Daseinsbereiche relevant, so auch für den Bereich der Geschichte Israels und für den einzelnen Beter, der sich an Jahwe wendet.
- ספר kann ein Erzählen über Generationen hinweg bedeuten, das Jahwes Tun an Israel zum Gegenstand hat (vgl. den von uns zitierten Beleg Ps 78,3-6). Auch das Reden von Jahwes Kabod kann als ein Erzählvorgang von Generation zu Generation begriffen werden (wir haben auf Ps 145,4f verwiesen).

Nachdem wir bereits die Deutung ablehnen mußten, wie sie von W.H.Schmidt geliefert außerdem, und gegen eine weisheitliche Interpretation ebenfalls gewichtige Gründe bestehen, schlagen wir in Auswertung unserer bisherigen Beobachtungen eine Deutung vor, die erheblich von den gängigen Interpretationen abweicht und, obwohl begründet, hypothetischer Art bleiben muß und so als ein Deuterversuch verstanden sein möchte: Ps 19 A beschreibt ein Verkündigungsgeschehen im Bereich der nichtmenschlichen Kreatur, das sich an den Maßstäben von Jahwes besonderer Hinwendung zu Israel orientiert. Somit sei als Grundthese, die nun noch weiter zu verifizieren ist, formuliert: Jahwes Tun und die Antwort der nichtmenschlichen Kreatur hierauf wird in Ps 19 A nach der Art und Weise gesehen, wie Israel Jahwes Tun erfährt und dann auch zur Sprache bringt. Die Art von Jahwes besonderer Hinwendung zu seinem Volk und die Reaktion des Volkes (auch des einzelnen Beters innerhalb der Volksgemeinde) wird zum Denkmuster für Jahwes Stellung zu seinen Werken im kosmischen Bereich, Jahwes partikulares Handeln gibt den "Deuteschlüssel" dafür, wie man von ihm in universalen Bezügen reden kann. Die

Begründung unseres Deuteversuchs ergibt sich zum großen Teil aus dem bereits Festgestellten:

- Die Rede vom Kabod Jahwes ist nicht im Bereich der Weisheit zu suchen.
- Eine Generation kann der anderen Kunde von Jahwes Tun geben (Ps 78,3-6). Analog hierzu läuft in Ps 19 das Verkündigungsgeschehen von einem Tag zum andern und von einer Nacht zur andern (V.3).
- Nicht Jahwe wird Kabod dargebracht; vielmehr wird von seinem Kabod im kosmischen Bereich gekündet.

Ergänzend sei noch ausgeführt:

- Ein Erzählen von Jahwes Tun bedarf einer näheren Spezifikation (vgl. unsere Begriffsuntersuchung von 1955). Der relevante Bezugspunkt innerhalb Ps 19 A ist mit der Aussage V.5b-7 gegeben: Der Grund dafür, daß die Himmel von Gottes Kabod erzählen, die Feste das "Werk seiner Hände" zum Gegenstand des Mitteilens macht und der Verkündigungsvorgang von einem Tag zum andern und von einer Nacht zur andern ergeht, ist Gottes Schöpfungshandeln an der Sonne mit dem daraus sich ergebenden Lauf derselben (258).
- Gattungskritisch wäre von einer Sonderform des Hymnus zu reden (259). Es fehlt zwar der Aufruf zum Lob von Jahwes (Gottes) Tun (vgl. hingegen etwa Ex 15,21; Ps 96,1-3; 113,1-3; 146,1; 149,1-3); die Partizipien in V.2 jedoch können insofern als Äquivalent betrachtet werden, als es auch hier - wenngleich nicht in der Form des Aufrufs - um ein dankbares Reden von Gottes Tun geht, das - wie festgestellt - seine Konkretion in der Aussage V.5b-7 findet. Wenn so V.5b-7 begründenden Charakter haben, dann ist damit ein weiterer Anlaß gegeben, Ps 19 A gattungskritisch mit dem Hymnus in Verbindung zu bringen (260).
- Wie ist nun die Aussage von V.4 zu verstehen? Nach dem bisher Dargelegten ist die Deutung m.E. eine recht ein-

fache. Stimmt unsere Annahme, daß in Ps 19 A das göttliche Tun und die Antwort der nichtmenschlichen Kreatur hierauf nach dem Muster gesehen werden, wie Israel Jahwes Tun erfährt und zur Sprache bringt, dann ist V.4 als eine Art "Einschränkung" in der Weise zu verstehen, daß das Verkündigungsgeschehen im kosmischen Raum nicht in der Form menschlicher Rede erfolgt (261). Das würde m.E. bedeuten: Ps 19 A ist an der Frage, ob es eine Gotteserkenntnis des Menschen anhand der Schöpfungswerke geben kann, gar nicht interessiert. Er sagt weder direkt aus, daß das kosmische, vom menschlichen Mitteilen sich abhebende Verkünden vom Menschen nicht zu vernehmen sei, noch gibt er einen Hinweis darauf, daß der Mensch in das Mitteilungsgeschehen einbezogen ist. Dieses läuft - ausgehend von der Feste (V.2) - von einem Tag zum andern und von einer Nacht zur andern (V.3) und eben nicht von den Himmeln hin zum Menschen (262). Wohl aber läßt sich in Ps 19 A eine Aussagestruktur von der Art erkennen, daß Gottes Relation zu seinem kosmischen Werk letztlich keine andere ist als die zu seinem Volk. Insofern ist das Zeugnis von Ps 19 A tatsächlich auch für den Menschen relevant, indem der Psalm kosmisches Erzählen vom menschlichen Erzählen her deutet und somit Aspekte der Gottesbeziehung Israels hinsichtlich ihrer Struktur in einen weiten Raum stellt (263).

- G.v.Rad hat festgestellt - die von mir nicht exakt nachgeprüfte Stimmigkeit seiner Darlegung sei vorausgesetzt -: "... die Vorstellung von einem von der Schöpfung ausgehenden Zeugnis ist nur in Israel zu belegen." (264) So sehr wir uns in der Auswertung dieses Diktums von v.Rad unterscheiden - er bringt hier das von uns an dieser Stelle keineswegs zu billigende und auch sonst mißdeutbare Wort "Uroffenbarung" mit hinein (vgl. Abschn.II, Anm.28) -, die Beobachtung als solche kann durchaus für unsere Deutung von Ps 19 A fruchtbar gemacht werden. Demnach wäre -

ausgehend von unserem Exkurs "Erwägungen zum Mythosbegriff" in Abschn.III - folgendes zu sagen: Das AT sieht zum einen das Verhältnis Jahwes zu seiner Geschöpfungswelt in personalen Relationen, zum andern bleibt aber Jahwe in diesem Verhältnis der Freie. Er ist nicht summum ens, vom ihm darf man sich kein Bild machen, Kosmogonie geht nicht mit Theogonie einher. Die personale Relation zwischen Gott und Schöpfung ist die Voraussetzung dafür, daß auch der nichtmenschliche Schöpfungsbereich in das Lob Jahwes einstimmen (vgl. besonders eindrücklich Ps 148) oder, daß zwischen der "leblosen" Kreatur ein auf das Tun Gottes bezogener Kommunikationsvorgang stattfinden kann, wie wir das in Ps 19 A gesehen haben. Dieses Zeugnis-Geben von einem Handeln Gottes ist in voller Deutlichkeit aber nur möglich, wenn den Trägern dieses Zeugnisses selbst keine Göttlichkeit zukommt (265) (zumindest müßte das Zeugnis dann im Vergleich zu Ps 19 A erheblich anderen Charakter haben, wenn etwa den Himmeln oder der Sonne göttliche Dignität zukommen würde). Insofern impliziert das Zeugnis von Ps 19 A, daß Gott nicht in einen Seinszusammenhang mit den Himmeln, der Sonne etc. eingebunden ist, sondern als der an seiner Schöpfung Handelnde zugleich der gegenüber seiner Schöpfung Freie ist und bleibt.

Wir fassen zusammen: Alle von uns vorgetragenen Beobachtungen und Erwägungen bestätigen unsere als Deuteversuch verstandene Grundthese, soweit sie in direktem Zusammenhang mit ihr stehen. Sie widersprechen ihr nicht, soweit sie nicht unmittelbar(!) auf sie bezogen sind.

Abschließend sei noch die Frage nach der Relation von Ps 19 A zu Ps 19 B gestellt. Unsere bisherige Deutung von Ps 19 A läßt zunächst folgende Feststellung zu: Das Zeugnis von Ps 19 A ist in sich suffizient und abgerundet, es bedarf keiner Ergänzung oder gar Korrektur. Gleichwohl wäre denkbar, daß es in seiner vorliegenden Art zum Anlaß für m.E. zwar nicht

zwingend nötige, aber doch mögliche zusätzliche Aussagen werden kann.

Bei Ps 19 B fällt auf, daß Jahwes "Gesetz" (V.8a), "Zeugnis" (V.8b), "Befehle" (V.9a), "Gebot" (V.9b), "Rechte" (V.10b) als für den Menschen höchst relevante, hilfreiche und erfreuliche Phänomene verstanden werden (vgl. V.8-11 insgesamt). Sie werden dankbar als Gaben Jahwes betrachtet, die zur Orientierung verhelfen (vgl. V.12). Diese Aussagen können mit Ps 19 A folgendermaßen in Verbindung gebracht werden: Dort wird die von Gott herrührende Existenz der Sonne zum Gegenstand dankbaren Erzählens. Der "Ort" der Sonne - die Feste (vgl. Gen 1,14) - gibt Kunde vom Sonnenlauf (266), die von Tag zu Tag und von Nacht zu Nacht (267) weitergetragen wird. Ist die Sonne im kosmischen Bereich der Dreh- und Angelpunkt in der Weise, daß sie als Manifestation von El Kabod und als Garant einer beständigen Daseinsordnung mit dem regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht angesehen werden kann (vgl. Gen 8,22), so weiß sich der Mensch in Israel - an den das Zeugnis (wie wir meinen) in direkter Weise nicht ergeht - seinerseits auf eine Größe verwiesen, die seinem Leben Ordnung und Ausrichtung gibt: nämlich das Gesetz Jahwes.

Somit läßt sich sagen: Die Aussagen von Ps 19 B sind in einer sehr planvollen Weise an Ps 19 A angeschlossen. Damit ist aber noch keineswegs anzunehmen, daß der ganze Psalm eine ursprüngliche(!) Einheit bildet. Eine hymnische Struktur vermögen wir im Unterschied zu Ps 19 A in Ps 19 B nicht zu entdecken. Zudem ist die Struktur des Erzählens (Verkündens), wie sie sich in Ps 19 A beobachten läßt, in Ps 19 B völlig aufgegeben. Hier werden Feststellungen getroffen (V.8-12), eine rhetorische Frage gestellt (V.13a) und Bitten geäußert (V.13b-15). Wir neigen daher zu der von der überwiegenden Zahl der Forscher vertretenen Meinung, den Psalm nicht als eine Einheit von Anfang an zu betrachten, sondern

hinsichtlich der Verfasserfrage zwischen V.1-7 und V.8-15 zu unterscheiden. Ps 19 B schließt zwar in seinem Aussageinhalt durchaus sinnvoll an Ps 19 A an, in der Aussagestruktur ergeben sich jedoch recht gravierende Differenzen. Trotz des jüngsten Versuchs von H.Gese, Ps 19 als eine ursprüngliche Einheit zu erweisen (268), muß an der Unterscheidung zwischen "Ps 19 A" und "Ps 19 B" festgehalten werden.

Exkurs: Zur hermeneutischen Beurteilung der Weisheitstheologie

Ein wesentliches Ergebnis unserer Untersuchung von Ps 19 A war, daß dieser Text schwerlich mit einer weisheitlich orientierten Theologie in Verbindung gebracht werden kann. Ferner haben unsere Darlegungen zur Position G.v.Rads in Abschn.II.1 deutlich gemacht, in welcher Weise hinsichtlich der hermeneutischen Beurteilung der Weisheit gegenwärtig Dissens herrscht (269). Daher erscheinen mir einige grundsätzliche Überlegungen zur Weisheitstheologie angebracht, die an das anknüpfen, was bereits in Abschn.II.1 ausgeführt wurde.

W.Zimmerli geht davon aus, daß die Theologie der Weisheit Schöpfungstheologie ist (270). Wir selber haben unter "Schöpfung" die Erschaffung grundlegender Daseinsgegebenheiten verstanden (271). Die Bestimmung Zimmerlis hat m.E. insofern ihr Recht, als es in der Weisheitstheologie zumindest auch darum geht, wie es um unsere Welt in ihrer grundlegenden Beschaffenheit steht. Dabei geht es aber dann nicht nur um eine Beschreibung der Erschaffung und somit des Vorhandenseins grundlegender Daseinsgegebenheiten wie etwa in Gen 1, sondern ganz stark auch um die Annahme eines Daseins"prinzips", das aller Schöpfung voraus und ihr zugleich eingestiftet ist: Laut Spr 8,22ff war die Weisheit vor der Schöpfung da (V.22-26) und bei der Schöpfung dabei

(V.27-31). V.32-36 haben von V.22-31 her folgenden Sinn: Die Weisheit verkörpert eine Daseinsordnung, an die sich der Mensch durchaus im eigenen Interesse halten soll. Eine Nicht-Orientierung an dieser schöpfungsmäßig eingestifteten Ordnung hat für den Menschen zerstörerische Konsequenzen (so V.36). Das bedeutet nun: Es kann durchaus ein Verfehlen des Lebens geben, nämlich dann, wenn sich der Mensch nicht an die genannte Ordnung hält. Diese ist suffizient, der Mensch kann ein Abweichen vermeiden (zur letzteren Feststellung vgl. demgegenüber die jahwistische Aussage in Gen 8,21). Die Wege der Weisheit können tatsächlich beschriftet werden (vgl. V.32) (272). Auch wenn die von uns in Anm.272 herangezogenen Vergleichstexte (Hi 28 und Sir 24) nicht einfach mit Spr 8 gleichzusetzen sind und bei ihnen selbst im Verhältnis zueinander unterschiedliche Akzentsetzungen wahrzunehmen sind - wir sind dem im einzelnen nicht nachgegangen -: an dem Befund, daß hier ein protologisches Heilsverständnis vorliegt (was auch für die Gesetzestheologie von Bedeutung ist; in Anm.272 haben wir Ps 1 und Ps 19 B angeführt) läßt sich m.E. kaum rütteln.

Kann man eine solche weisheitstheologische Konzeption ohne Bedenken hinnehmen, wenn man als christlicher Theologe an die Schrift Alten und Neuen Testaments herangeht? Ich möchte letztlich nicht dem mir zwar keineswegs fernliegenden, aber wohl doch etwas zu apodiktischen Verdikt von H.D.Preuß (vgl. Abschn.II, Anm.50) folgen. Will man das nicht tun und andererseits die schon angedeuteten Bedenken nicht aufgeben, dann wäre hier in ganz besonderer Weise nach gesamtbiblischen Perspektiven zu fragen, auch wenn dies nun nicht in der eigentlich nötigen Ausführlichkeit und somit nur paradigmatisch geschehen kann.

H.J.Hermisson kommt ganz am Schluß seines Aufsatzes "Observations on the Creation Theology in Wisdom" auf den Skeptizismus der Weisheit zu sprechen (er denkt wohl an Kohelet),

wo die Ferne des universalen Schöpfergottes zum Problem wurde, und fährt dann fort: "... the identification of wisdom and Torah - most clearly in Jesus ben Sira - was one possible answer to the problem. The other answer ... was the foolishness of the cross, as God's wisdom (1 Cor 1:17-18), whereby God came to man. Not that the ancient creation theology of wisdom became invalid and obsolete; rather it was only in this way that it could be maintained." In der Tat scheint auch mir in 1.Kor 1,17f (zusammen mit V.19-25) gegenüber Sirach - insbes. gegenüber Sir 24 - die "other answer" gegeben zu sein, und zwar in der pointierten Weise, daß die hier durch das Kreuz Jesu Christi sich manifestierende Weisheit Gottes (V.23f) nicht als kosmische Urordnung verstanden wird, sondern als ein Offenbarungsgeschehen, das tatsächlich neue Maßstäbe setzt. Beachtenswert ist hierbei, daß Paulus die Weisheit außerhalb des Christusgeschehens nicht einfach als Irrglauben abtut. In V.21 ist die Frage nicht, ob der Weisheit an sich die Möglichkeit innewohnt, Gott zu erkennen; der Aussageduktus ist vielmehr dieser: Effektiv ist Gott dadurch nicht erkannt worden (273): "Weil nämlich, von Gottes Weisheit umgeben, die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Verkündigung [gemeint ist die Kunde vom Kreuz; vgl. V.18] die Glaubenden zu retten."

Ganz gleich nun, wie stark man Paulus von weisheitlichem Gedankengut atl. oder frühjüdischer Provenienz beeinflusst sieht, eines scheint mir jedenfalls klar zu sein: Der Apostel subsumiert seine Christus-Verkündigung nicht einfach bestimmten, aus der Tradition gewonnenen Vorstellungen, zu denen hier speziell weisheitliches Gedankengut zu zählen wäre, sondern er geht von der umfassenden Bedeutung des Handelns Gottes in Christus aus und bedient sich in diesem Zusammenhang aus der Tradition gewonnener Vorstellungskomplexe. Nur so ist es begreiflich, daß die Darlegungen des Paulus nicht einfach auf einen Nenner zu bringen sind:

Während er in 1.Kor 1,17-25 das Kreuzesgeschehen - in V.24 "Gottes Weisheit" genannt - und die Verkündigung desselben als Reaktion Gottes auf das Erkenntnisunvermögen der Menschheit beschreibt (vgl. V.21), wird diese gleiche, durch das Kreuz manifeste Weisheit Gottes in 1.Kor 2,6-9 von einem protologischen Denkmuster her gedeutet: Gott hat seine der gegenwärtigen Weltzeit verborgene Weisheit "vor aller Zeit"(!) zur Verherrlichung der christlichen Gemeinde bestimmt (vgl. V.7).

Sehe ich recht, dann ist es durchaus möglich, die beiden - jeweils in ihrer Eigenart zu sehenden - Belege (1.Kor 1,17-25; 2,6-9) als Bestätigung dafür heranzuziehen, daß Paulus seine Christologie (und Ekklesiologie) auch in Auseinandersetzung mit weisheitlichem und in Anknüpfung an weisheitliches Gedankengut entwickelt hat. Freilich ist m.E. zumindest im ersten Beleg schwerlich eine Beziehungslinie zum Thema "Schöpfung" herzustellen. Dies wäre kritisch gegen Hermisson einzuwenden. Anders verhält es sich mit der in 1.Kor 8,6 von Paulus aufgegriffenen Formel: "Ein Gott, der Vater, von dem alles ist und wir auf ihn hin! Und ein Herr Jesus Christus, durch welchen alles ist, und wir durch ihn!" (274) Die auf Christus bezogene Aussage, die mit Kol 1,16 vergleichbar ist (275), erinnert zunächst einmal sehr an das, was auch von der Weisheit ausgesagt werden kann, nämlich die Schöpfungsmittlerschaft (vgl. vor allem Spr 3,19; ferner Weish 9,2 (276)). Nun ist aber noch ein weiteres zu bedenken: Auch wenn es möglich ist, traditionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Weisheitstheologie und Christologie aufzuweisen (und in beiden Fällen auch der Themenkreis "Schöpfung" tangiert wird), so muß doch schlichtweg die eine und ganz entscheidende Differenz gesehen werden: "Weisheit" ist und bleibt eine statische Größe, die - wenn überhaupt - nur in einer sehr lockeren Beziehung zur Geschichte steht und ganz vornehmlich protologisch ausgerichtet ist (letzteres begegnet uns auch in der Christologie, aber eben nur als ein

Aspekt derselben). Daran ändern auch die Aussagen nichts, welche besagen, daß die Weisheit unergründlich ist (Hi 28; sie ist also da, wenn auch nicht habhaft); daß sie in Israel in der Gestalt des Gesetzes Wohnung genommen hat (Sir 24; sie "landet" zwar in der Geschichte, findet einen Ort, ohne sich in die menschliche Geschichte hinein zu "verwickeln", wie wir es von Christus wissen); daß sie erst in der Zukunft (voll) offenbar wird (ÄthHen 51; die Weisheit, die dann offenbar wird, ist auch ohne Kreuz mit sich identisch).

Im Gegensatz dazu redet zwar auch das NT davon, daß Christus vor aller Zeit und bei der Schöpfung dabei war (vgl. nochmals Joh 1,3; 1.Kor 8,6; Kol 1,16), seine Sendung also nicht einfach nur als eine Art "Notlösung" zu verstehen ist; zugleich besteht aber an der vollen Geschichtlichkeit Jesu Christi kein Zweifel. Damit kommt zwar eine gewisse Spannung in die Christologie hinein, der man aber m.E. nicht entgehen kann (vgl. nochmals 1.Kor 1,17-25 mit 1.Kor 2,6-9). Abgesehen von der theologischen Notwendigkeit solcher Spannung wäre auch noch - wir konzentrieren uns wieder auf Paulus - folgendes zu bedenken: Paulus denkt nicht von der atl.-jüdischen Tradition auf das Christusgeschehen hin - wie es etwa heutige jüdische Theologen tun, die sich mit Jesus beschäftigen und ihn (summarisch gesagt) durchaus positiv in ihre Glaubenstradition einreihen können -, er geht vielmehr vom Christusgeschehen aus. Von diesem Dreh- und Angelpunkt her unternimmt er eine Anknüpfung an die atl.-jüdische Tradition und auch eine Auseinandersetzung mit ihr (vgl. etwa Röm 4; Röm 7; Gal 3). Dabei nimmt er in Kauf, in Strukturen zu denken, die - wie festgestellt - nicht immer ohne weiteres auf einen Nenner zu bringen sind.

Wir fassen unsere, vornehmlich an Paulus orientierten Beobachtungen thetisch zusammen: Nicht in der gleichen, aber doch in einer vergleichbaren Weise, wie sich bei Paulus eine (notwendige!) Spannung zwischen "Schon" und "Noch nicht"

beobachten läßt (vgl. z.B. 1.Kor 15,1-28; 2.Kor 4,7-15; 5,1-10), ist bei ihm auch eine Spannung folgender Art zu konstatieren: Es geht ihm sowohl um die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens als auch darum, über den engeren, den sog. "historischen" Rahmen hinauszudenken. Im Gefolge dieser Spannung bekommt für Paulus das Christusereignis auch schöpfungstheologische Relevanz: Wenn Gott tatsächlich in Christus ist, dann ist es schwer möglich, ein Sein Gottes ohne das Dabeisein des Sohnes zu denken (vgl. hierzu auch das Nicänum: "aus dem Vater geboren vor[!] aller Zeit"). Mit solchen Gedankengängen ist die Weisheitstheologie m.E. nicht einfach erledigt (etwa nach der Art: Christus statt Weisheit), wohl aber entscheidend weitergeführt und neu ausgerichtet (man könnte auch sagen: korrigiert): Die Weisheitstheologie geht von einer Urordnung aus und kann auf dieser Basis auch eine Relation zur Geschichte suchen (Sir 24). Die ntl. Zeugen dagegen kommen um die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens von vornherein(!) nicht herum (wir haben unseren Blick hier vornehmlich auf Paulus gerichtet), an dem sie - je auf ihre Weise - Anteil gehabt haben (277). Erst von da aus werden dann die weiteren - also auch die schöpfungstheologischen - Implikationen des Christusereignisses bedacht. Das Spannungsfeld zwischen Universalität und Partikularität, zwischen "Urordnung" und "Heilsgeschichte", wird auf die Person, die mit dem Vater eins ist, konzentriert. Und weil wir es hier mit einer Person, von der Zeugnis abgelegt wurde und abzulegen ist, zu tun haben (278), kann diese Spannung auch ausgehalten und ertragen werden. Dies ist der entscheidende Unterschied zu weisheitstheologischen Konzeptionen (mitunter auch Spekulationen (279)).

V. Beobachtungen zur Funktion von Gen 1,1-2,4a im Kontext der Priesterschrift

Wenn wir nun auf Gen 1 zu sprechen kommen (Gen 2,1-4a sind immer darin einbeschlossen), dann gilt es angesichts der Fülle der Fragen, die eine umfangreiche Literatur nach sich gezogen hat (1), sich ganz streng an unserer Fragestellung nach dem Verhältnis der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seinem besonderen Handeln an Israel zu orientieren. Diese Konzentration der Fragestellung hat natürlich zur Folge, daß Gen 1 von uns nicht in einer umfassenden Weise, sondern nur von dem genannten Blickwinkel her analysiert wird. Noch mehr gilt dies für das priester-schriftliche Gesamtwerk. Eine Rekonstruktion der Theologie der Priesterschrift können wir hier nicht liefern, sondern lediglich einige Punkte anführen, die für unser Thema relevant sind.

1. Textkritisches und damit verbundene Verständnisfragen

Ein wesentliches Strukturelement in Gen 1 ist die Zusammenschau von Gottes Anordnung ("Und Gott sprach ..."), Ausführungsformel ("Und es geschah so.") und Ausführungsbericht. Die Septuaginta hat dieses Gestaltungsprinzip bei der Beschreibung des zweiten bis siebten Schöpfungswerks konsequent durchgehalten, während sich im masoretischen Text Abweichungen finden: In V.7 steht bei ihm die Ausführungsformel erst nach dem Ausführungsbericht, in V.9 fehlt der Ausführungsbericht, in V.20 die Ausführungsformel (weitere, auf andere Sachverhalte abzielende Differenzen zwischen MT und LXX seien hier übergangen). Während etwa Westermann hier bei der Septuaginta harmonisierende Tendenzen am Werk sieht, nehmen W.H.Schmidt und O.H.Steck diese Übersetzung zur Grundlage (2). Nun kann man Schmidt und Steck uneinge-

schränkt darin zustimmen, daß die Septuaginta auf jeden Fall den in sich stringenteren Text vorzuweisen hat. Gerade das aber ist m.E. der entscheidende Grund, dieser Übersetzung mit Reserve gegenüberzustehen. Hätte MT nur einmal gegen das betreffende Gestaltungsprinzip verstoßen, könnte man von einem Versehen beim Abschreiben reden. Da nun aber die Differenzen zwischen MT und LXX weitreichender sind, ist es wesentlich wahrscheinlicher anzunehmen, daß LXX sachlich sinnvoll ergänzt und korrigiert, jedoch nicht den ursprünglichen Text wiedergibt.

Daß MT tatsächlich mit gutem Recht als ursprünglich angesehen werden kann, zeigt nicht zuletzt ein Blick auf die Plagengeschichten im Buch Exodus, wo alle drei Elemente (Anordnung Gottes, Ausführungsformel [diese ist nicht einheitlich formuliert] und Ausführungsbericht [im Unterschied zu Gen 1 sind die handelnden Subjekte hier Menschen]) wiederkehren - ohne daß dabei ganz und gar schematisch verfahren wird. Als Beispiele führen wir an:

Ex 7,1ff: "Und Jahwe sprach zu Mose ..." (Anordnung).

7,6: "Und Mose und Aaron taten, wie ihnen Jahwe befohlen hatte - so taten sie." (Ausführungsformel).

Der Ausführungsbericht fehlt.

Ex 7,8f: "Und Jahwe sprach zu Mose und Aaron ..." (Anordnung).

7,10a: "Und es gingen hinein Mose und Aaron zum Pharao und taten so, wie Jahwe befohlen hatte." (Ausführungsformel).

7,10b: "Und Aaron warf seinen Stab ..." (Ausführungsbericht).

Hier sind alle drei Elemente vorhanden (vgl. weiterhin Ex 7,19-21, aber auch innerhalb der Flutgeschichte Gen 6,18-22; 7,13-16).

Ex 8,1: "Und Jahwe sprach zu Mose ..." (Anordnung).

8,2: "Und Aaron streckte seine Hand aus ..." (Ausführungsbericht).

Die Ausführungsformel fehlt hier (vgl. auch Ex 9,8-10).

Diese Beispiele zeigen, wie P sich eines fest strukturierten Stils bedienen kann, ohne dabei völlig monoton zu verfahren (3). Auch wenn man letzteres mit in Rechnung stellt (und sich auch aus diesem Grunde bei Gen 1 textkritisch anders entscheidet als W.H.Schmidt und O.H.Steck), ist dessen ungeachtet die Korrespondenz von Anordnung und Ausführung, von Wort und Tat bei P als ein Phänomen festzuhalten, das sich nicht nur in Gen 1, sondern auch sonst beobachten läßt (4).

In der Unterstreichung der Korrelation von Wort und Geschehen steht P nicht allein da. Schon bei Deuterocesaja (vgl. die Exegesen in Abschn.III.4 und zusammenfassend Abschn. III.6) waren wir wiederholt auf das Phänomen des Ansagebeweises gestoßen, wo es ja auch - weniggleich anders als bei P - um die Entsprechung von Wort und Ereignis geht (vgl. auch Jes 55,10f). Zieht man weiterhin Ps 33,4.9; 148,5 und auch vergleichbare Belege bei Ezechiel (z.B. 17,24; 22,14; 24,14; 36,16) mit heran, dann ist die Annahme nicht unberechtigt, daß sich in exilischer und nachexilischer Zeit in verschiedenen Schattierungen - genauer Vergleich müssen hier jetzt unterbleiben - eine Art "Wort Gottes-Theologie" entwickelt hat, deren Ursprung bei Deuterocesaja auch darin zu sehen ist, daß Jahwes Wort es im Geschichtsverlauf an Bewahrheitung nicht hat fehlen lassen. - Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß wir das Wort "Beweis" selbstverständlich nicht in dem von der Naturwissenschaft her geprägten Sinn verstanden wissen möchten, wo es um die jederzeit wiederholbare Nachprüfbarkeit der Stimmigkeit eines unter bestimmten Bedingungen angestellten Experiments geht, sondern vielmehr so, daß Jahwes Wort im Raum der Geschichte auf seine Wirksamkeit hin befragbar ist. Diese Art von Befragung unterliegt den Bedingungen geschichtlicher Unwiederholbarkeit und kann theologisch "nur" in der Weise Relevanz bekommen, daß dabei nicht einfach nach "bruta facta" gefragt wird, sondern - wenn sich man schon auf "bruta facta" bezieht (Zusammenbruch des Staates, Exilierung, Heimkehr) - das vorauslaufende Wort Gottes als eine Größe begreift, die sich in die Geschichte hineinbegeben hat, in diesem Raum der Geschichte der Mißdeutbarkeit nicht entnommen ist (zwischen Gegenstand

des Zeugnisses und der Art der Bezeugung ist hier zu unterscheiden, auch wenn man ersteres nicht ohne das letztere haben kann), theologisch aber als eine Realität anzusehen ist. Die Wertigkeit der Rede von Gottes Wort und dem diesem Wort entsprechenden Handeln ist so durchaus auch auf "bruta facta" bezogen. Gerade diese "bruta facta" bedürfen aber der Deutung, die im AT sub specie Jahwes vorgenommen wird (wobei es dann auch zu einem sog. "kerygmatischen" Geschichtsbild kommen kann, das sich nur noch bedingt in seine "historischen" und "kerygmatischen" Bestandteile zerlegen läßt; Theologie kann nicht in einer vermeintlichen Objektivität einfach so tun, als gäbe es Gott nicht und als könne man ohne weiteres die Verkündigungstradition von ihrer kerygmatischen Ummantelung "befreien" [eine hier u.U. erforderliche Näherbestimmung des Begriffes "Objektivität" würde zu weit führen]).

2. Die Priesterschrift als Geschichtsdarstellung

Auch wenn die Ausführlichkeit der Darstellung des Sinaigesehens bei P (vgl. Anm.4) eine kulttheologische Ausrichtung und damit verbunden ein spezifisches Interesse an der Relation Jahwes zu Israel erkennen läßt, ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß P allein darum kreist (5). Die Frage muß nun sein: Ist P dort, wo sie in schöpfungstheologischen und universalgeschichtlichen Kategorien denkt, ausschließlich an Israel in seiner schöpfungstheologischen und universalgeschichtlichen Einbettung interessiert - oder wird hier auch ein Blick über das Gottesvolk hinaus geworfen, und zwar in der Weise, daß die universalen Bezüge nicht nur um Israels willen hergestellt werden? M.E. muß hier zweierlei gesehen werden.

a) Schöpfung und Sabbat

In Gen 2,2f wird der Sabbat schöpfungstheologisch verankert. Die hiermit gesetzte Ordnung wird für Israel in Ex 16,22-27 relevant: Das Sammeln von Nahrung beschränkt sich auf sechs Tage (V.26), am siebten Tag bringt die Mühe keinen Ertrag (V.27). Hiermit erlebt also Jahwes Volk in der Wüste die

Gültigkeit der Sabbatordnung. Diese Ordnung hat nach P ihre Grundlegung im Schöpfungsgeschehen - wird aber im Raum der Geschichte von dem Volk erfahren, dem Jahwes besondere Hinwendung gilt. Grundlegende, schöpfungsmäßige Setzung und "geschichtliche" Erfahrung - wieweit "historisch", sei hier dahingestellt - kommen so in einen engen Zusammenhang. Israel erfährt an sich das, was sein Gott seit Anbeginn der Welt als Ordnung festgelegt hat. Jahwes Universalität und sein partikulares Handeln werden einander zugeordnet.

b) Schöpfung und Segen

Der in Gen 1,28 ausgesprochene Segen beinhaltet sowohl die Mehrung der Menschheit als auch die Herrschaft über die nichtmenschliche Kreatur (6). Im Gegensatz zur Stiftung des Sabbats ist dieser Segen und die damit verbundene Mehrung - das mit dem Stichwort "dominium terrae" gegebene Problemfeld sei hier wegen seiner Komplexität ausgeklammert - bei P nicht nur auf Israel konzentriert. Es wird ein Blick auf die Nachkommen Noahs geworfen (Gen 10,1-7), dazu auf die Nachkommen Sems (Gen 11,10-26), Tharahs (Gen 11,27.31f), Ismaels (Gen 25,12-17) und Esaus (Gen 36,1-14) (7). Hinsichtlich der beiden zuletzt genannten Namen - Ismael und Esau - ist zu sagen: Diese Namen gehören nicht mehr in die Vorgeschichte des Gottesvolkes, sondern stellen mit ihren Nachkommen gewissermaßen Seitenlinien dar. Weshalb werden ihre Genealogien dann angeführt? Geht man davon aus, daß hier bei P nicht nur ein Drang zur Vollständigkeit der Darstellung da ist, dann wäre ein Interesse in der Richtung zu sehen, daß die Menschheit außerhalb Israels - verkörpert durch Ismael und Esau; vgl. aber auch die Völkertafel in Gen 10 (soweit P zuzurechnen (8)) -, die am Exodus- und am Sinaigeschehen keinen Anteil hat, gleichwohl um ihrer selbst willen Eingang in das priesterschriftliche Werk findet: Gott der Schöpfer, der sich laut P als Jahwe erst Mose zu erkennen gibt (Ex 6,2), sichert den Daseinsbestand auch derjeni-

gen, die nicht in einer direkten Beziehung zu ihm (Jahwe) stehen. Daraus ergibt sich die Frage: Welche Rolle spielt Israel im Hinblick auf die Schöpfungsordnung und auf die Völkerwelt?

3. Jahwes weltweites und besonderes Handeln

Unsere bisherigen Darlegungen haben ergeben, daß P schon vom Stil der Darstellung her (vgl. Abschn.V.1) Schöpfung und Geschichte (den Kult einbeschlossen) in enger Zuordnung sieht (9). Damit sind aber wichtige Probleme noch nicht gelöst. Von "Jahwes Handeln als Schöpfer und in der Geschichte als Einheit" konnten wir auch schon im Hinblick auf Ps 136 und Ps 148 reden (vgl. Abschn.IV.7.d), mußten allerdings erkennen, daß die Zeugnisse in ihrer Art dann doch wieder differieren. Ferner ist aus unserem forschungsgeschichtlichen Überblick festzuhalten, daß man die Urgeschichte (und somit auch das Schöpfungszeugnis von P) nahezu ausschließlich von der besonderen Geschichte Gottes mit Israel her interpretieren kann (so G.v.Rad; vgl. Abschn. II.1), daß es aber auch nicht ausgeschlossen ist, dieser Urgeschichte stärker eine Dignität sui generis zuzubilligen (so C.Westermann; vgl. Abschn.II.2).

Nehmen wir unsere eigenen dargelegten Beobachtungen mit hinzu, dann bleibt es bei dem m.E. grundlegenden Problem: Was beabsichtigt P, wenn sie im Bereich der Schöpfung, weiterhin in der Noahgeschichte, nicht zuletzt aber hinsichtlich der besonderen Beziehung Jahwes zu seinem Volk (wir haben auf die Plagenerzählungen und auf die Sinaiperikope verwiesen) bei der Struktur der Darstellung vergleichbare Muster anwendet? An einer engen Zusammenschau des Genannten (und damit an einer Zusammenschau von Schöpfung und Geschichte) ist sie - wie schon festgestellt - interessiert (10). Kann man aber angesichts dessen die Konzeption von P

so verstehen, daß sie auch dort, wo von Jahwes Relation zu Israel die Rede ist, die Kategorie des Allgemeinen nicht aufgibt, es also dann letztlich nicht um Israel als einer unverwechselbar besonderen Größe geht, sondern die Art der Beziehung dieses Volkes zu Jahwe eine paradigmatische und so letzten Endes auch keine unwiederholbare ist (11)?

Unabhängig von den in Abschn.II geschilderten Deuteansätzen G.v.Rads und C.Westermanns hat N.Lohfink eine m.E. sehr eigenständige Interpretation unternommen, die in die soeben angedeutete Richtung geht: Nach seiner Sicht erzählt die Grundschrift von P alles so, "als erzähle sie Mythen. Sie verwandelt gewissermaßen Geschichte in Mythos zurück." (12) Er meint weiterhin, daß bei P die Urzeit "über die ganze erzählte Geschichte hin ausgedehnt" werde (13). Die Erzählungen von P sind nach Lohfink also "mindestens nicht nur Nachricht und Bericht, sondern auch typische Darstellung, urbildlicher Ablauf, Mythos, Ereignis, das immer und überall und für jeden gilt." (14)

Es ist m.E. nicht zweifelhaft, daß biblische Erzählungen viel Raum für eine typisierende Interpretation geben. Auch wenn dabei für Predigt und Unterricht einiges gewonnen ist und eine auf Typisches abzielende Interpretation nicht einfach als falsch abgetan werden kann, ist aber doch zu fragen, ob man damit den biblischen Zeugen - hier also P - rundum gerecht wird. Bedenkenswert ist immerhin, daß P, die das jahwistische Werk mit ziemlicher Sicherheit gekannt hat, jahwistische Erzählungen der Urgeschichte, die sich für ein typisierendes Verständnis besonders eignen - etwa die von Kain und Abel oder die vom Turmbau zu Babel - gerade nicht übernommen hat, sondern nach dem Schöpfungsbericht mit Hilfe der Genealogien und der Völkertafel - es ist nur noch die Noahgeschichte eingeschoben - sehr direkt auf das besondere, mit Abraham beginnende Handeln Jahwes zusteuert und dann später in aller Ausführlichkeit auf die Anweisung zur

Errichtung der sog. "Stiftshütte" (Ex 25ff) und auf die Errichtung derselben (Ex 35ff) zu sprechen kommt (vgl. Anm.4).

Ich versuche nun gegenüber Lohfink eine andere Deutung: P geht es um konstante, dauerhafte Ordnungen und Daseinsbezüge. Es wird dabei an die Welt und die Menschheit gedacht, vornehmlich aber an das Volk Israel in seiner Sonderstellung. Zum ersteren: P schreibt eine Schöpfungsgeschichte, in deren Zusammenhang eine Segnung ausgesprochen wird (Gen 1,28 (15)), die nicht nur (vgl. Abschn.V.2.b), aber auch für Jahwes besonderes Handeln an Israel relevant ist (vgl. Gen 17,6; Ex 1,7). Zum letzteren: P sieht Israel in einer Sonderstellung in der Weise, daß Sabbat, Beschneidung und überhaupt die kultische Verehrung mit den dazu nötigen "Gegenständen" ("Stiftshütte"!) zu Merkmalen für Jahwes besonderes Verhältnis zu seinem Volk werden (16). Die Setzungen dieser für Jahwes Verhältnis zu seinem Volk grundlegenden Ordnungen haben keine paradigmatische Funktion (17). Schließlich sei noch angemerkt: Das priesterschriftliche Gesamtwerk läßt m.E. keine Deutung in der Richtung zu, daß es eine kultische Verehrung Jahwes auch außerhalb Israels in Betracht ziehen wollte (vgl. dagegen die von uns in Abschn.IV.7.c eingehend besprochenen Psalmen 33 und 96). Es geht vielmehr um die Intaktheit der Beziehung eines bestimmten Volkes zu seinem Gott, wobei freilich zugleich klar ist, daß dieser Gott auch über die Grenzen der Kultgemeinde hinaus für seine Schöpfung sorgt. Daran ändern auch die nach der Flutgeschichte veränderten Konstellationen nichts (vgl. Gen 9,1ff).

4. Zusammenfassung

1. Das Schöpfungszeugnis der Priesterschrift geht von einer Korrespondenz von Wort und Tat aus, die P auch für das geschichtliche und kultische Geschehen voraussetzt. Eine vergleichbare Art von "Wort Gottes-Theologie" ist nicht nur bei P, sondern auch in anderen Zeugnissen aus der exilischen und nachexilischen Zeit zu finden (18).

2. Die genannte Korrespondenz von Wort und Tat in Schöpfung und Geschichte läßt auf eine enge Zuordnung von Schöpfung und Geschichte schließen (19). Freilich ist dabei auch eine besondere Gewichtung unverkennbar: Während der Segen zwar auch auf Israel bezogen, aber keineswegs darauf eingegrenzt wird, sind die besonderen Setzungen Jahwes (Sabbat, Beschneidung, "Stiftshütte") - unbeschadet dessen, daß der Sabbat schöpfungstheologisch verankert ist - partikular zu verstehen. Die Ausführlichkeit der Darstellung vornehmlich in der Sinaiperikope läßt auf ein besonderes kultisches Interesse und damit auch auf eine Betonung des besonderen Verhältnisses Jahwes zu Israel schließen (20).

VI. Hermeneutische Schlussbesinnung

Unsere Überlegungen wollen wir nun in eine Schlußbesinnung münden lassen. Diese versteht sich nicht als Zusammenfassung des insgesamt Erarbeiteten (vgl. unsere Erläuterung in Abschn.I.3), sondern als eine Bündelung, die an Erarbeitetes anknüpft. Dabei soll (nochmals) die Relevanz unseres Themas für die Theologie insgesamt aufgezeigt werden.

1. Der Glaube an Gott den Schöpfer scheint (zunächst einmal wenigstens) den drei großen "monotheistischen" Religionen gemeinsam zu sein (also dem Judentum, dem Christentum und dem Islam) und - spezieller betrachtet - innerhalb der christlich-theologischen Diskussion eine Basis abzugeben, die bei allen sonstigen Differenzen als nicht strittig erachtet werden kann. Das ist dann richtig, wenn man die Aussage, daß Gott die Welt ("Himmel und Erde") geschaffen hat, isoliert für sich betrachtet und das Wort "Gott" in seiner Allgemeinheit unangetastet läßt.
2. Kann man - auch im Zusammenhang der Schöpfungsthematik! - dieses Wort in solcher Allgemeinheit belassen? Deuterojesaja mußte - gerade auch hinsichtlich der Rede vom Schöpfer - klar zwischen dem Gott Israels und den Göttern Babylons unterscheiden (vgl. vor allem Abschn.III.4.a-d). Die damit verbundene Auseinandersetzung war nicht minder gewichtig als die heutige zwischen christlichem Schöpfungsglauben und atheistischer Weltdeutung. Immer geht es dabei um die Wahrheit und die zeugenhafte Bewahrheitung des Einen Gottes.
3. Um solche Wahrheit und Bewahrheitung kann es freilich nur dann gehen, wenn der Glaube an "Gott" den Schöpfer in einer bestimmten, unverwechselbaren Kontextualität steht. Dieser Kontextualität sind wir im AT - wenn auch nicht

unter Berücksichtigung aller relevanter Texte - nachgegangen, indem wir die Relation der Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln zu der von seiner besonderen Hinwendung zu Israel untersucht haben (1).

4. Allerdings kann, christlich-theologisch betrachtet, die Art, in der von Jahwes Handeln an Israel im Kontext der Rede von seinem Schöpfungshandeln (2) gesprochen wird, nicht immer ganz unangreifbar sein. Die besondere Hinwendung des Schöpfergottes Jahwe zu seinem Volk kann nicht allein um dieses Volkes willen geschehen sein. D.h.: Die Geschichte dieser Zuwendung hat ihr Ziel nicht in sich selbst, sondern muß als nach vorne offen begriffen werden. Es wäre sicher unangemessen, von den atl. Zeugnissen in ihrer Zeitgebundenheit zu verlangen, daß sie solche Offenheit auch immer expressis verbis zum Ausdruck bringen. Die Hinwendung Jahwes hier und heute (3) einschließlich des oftmals damit einhergehenden Blickes in die Vergangenheit ist als solche ernstzunehmen, solange die Konzentration darauf die Zukunftsperspektive nicht versperrt (4). Wenn wir - in Auswahl - auf die von uns exegesierten Texte blicken, dann ist - was die Zukunftsperspektive anbelangt - beides da: Deuterocesaja denkt von der exilischen Situation her sicher zunächst an sein Volk, vergißt aber die Völker nicht und will gerade auch deren Hinwendung zu Jahwe (vgl. Abschn.III.4.h). Eine solche Offenheit läßt sich bei der Priesterschrift nicht erkennen. Sie bezieht in ihr Denken zwar die gesamte vorfindliche Wirklichkeit und somit auch die Menschheit außerhalb Israels mit ein, legt aber besonderes Gewicht auf die Setzungen, die (laut P m.E. endgültig) nur für Israel gelten (vgl. zusammenfassend Abschn.V.4). Vgl. weiterhin die unterschiedlichen "Tendenzen in der nachexilischen Psalmenliteratur" (Abschn.IV.7).

5. Sind die von uns in den Blick genommenen atl. Zeugnisse -

christlich-theologisch betrachtet - auch nicht immer unangreifbar, so ist ihnen doch (für alle atl. Texte möchte ich das allerdings nicht behaupten) der Zeugnis-charakter nicht abzusprechen. Der Zeuge kann mitunter - retropektiv betrachtet - mit dem zu Bezeugenden nicht immer ganz konform gehen (das trifft ja auch bei Paulus hinsichtlich seiner Naherwartung zu). Das Zeugnis bleibt, solange man es als Hinweis auf den Gott verstehen kann, der als weltweiter Schöpfer sich in den Raum der Partikularität begeben hat.

6. Diese Partikularität von Gottes Handeln wird nicht zuletzt im Christusgeschehen offenbar (5), wo nach ntl. Zeugnis Gott wirklich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Person "da" ist. Zugleich mündet aber diese Partikularität in eine Universalität ein: mit der eschatologischen Perspektive und nicht zuletzt in den Aussagen von der Schöpfungsmittlerschaft Christi (1.Kor 8,6; Kol 1,16f). Universalität und Partikularität kommen so in Christus ebenso zusammen wie "Urordnung" und "heilsgeschichtliches Fortschreiten". Auf diese Weise werden die von uns untersuchten atl. Zeugnisse nicht außer Kraft gesetzt, sie erfahren aber eine Ausrichtung, eine Bündelung, mitunter auch eine Korrektur. Gott als der Schöpfer war mit Israel, er war mit Christus, er war aber auch - und ist es noch heute - in Christus.

AnmerkungenAbschnitt I

- 1 Vgl. hierzu Abschn.V, Anm.6.
- 2 Auf eine genauere Diskussion hinsichtlich des Verständnisses von "Hermeneutik" (bzw. von "hermeneutisch") muß hier verzichtet werden. Ich führe nur das für mich Wichtigste aus:
 - Jede Exegese ist von Hermeneutik begleitet, weil es eine "objektive" Rekonstruktion biblischer Sachverhalte nicht gibt und nicht geben kann. Wenn sich die Exegese "historisch-kritisch" versteht, dann hat das seinen guten Sinn, falls damit eine gewisse(!) "Vergegenständlichmachung" des Textes statt einer vorschnellen und unreflektierten Identifikation mit ihm gemeint ist. Dies bedeutet dann zugleich, daß es um eine über das assoziative Meinen des erkennenden Subjekts hinausführende Verständlichmachung in intersubjektiver Hinsicht geht.
 - Das hier Gesagte gilt für jeden Text, auch für eine ganz kleine Texteinheit. Zusammenhängend damit und noch darüber hinausführend bedarf die Textauslegung eines Deuterahmens, der eine Orientierung größeren Ausmaßes erlaubt. So werden etwa bestimmte Gesetzeskorpora im Pentateuch (vgl. etwa Lev 11) bei jüdischen Exegeten von deren Grundorientierung her eine andere Einschätzung erfahren als bei christlichen Auslegern, auch wenn man sich über den Wortsinn selbst in hohem Maße einig sein mag.
- 3 Ich nenne nur zwei Titel, wo jeweils weitere Literatur Berücksichtigung gefunden hat: G.Liedke, Im Bauch des Fisches; O.H.Steck, Welt und Umwelt. Bei Liedke (S.63-70) findet sich auch eine kurze Auslegungsgeschichte des sog. "dominium terrae".
- 4 Diese Feststellung selbst wird wohl kaum auf viel Widerspruch stoßen. Von dieser gemeinsamen Basis aus aber können sich die Geister scheiden, sobald es um die Art der Funktionsbestimmung geht (vgl. Abschn.II).
- 5 Sowohl der Begriff "Geschichte" als auch der Begriff "Heil" sind theologisch mißdeutbar geworden. Nicht ohne Bedacht reden wir deshalb lieber von "Jahwes besonderem Handeln an ..." oder von "Jahwes Hinwendung zu ..." und versuchen auf diese Weise eine gewisse Spezifikation, ohne dabei - schon angesichts der Nomenklatur in der Forschung - gänzlich auf die Begriffe "Geschichte" und "Heil" verzichten zu können. Außerdem muß gesehen werden, daß diesen Begriffen oft noch Bedeutungsnuancen

innewohnen, die mit unserer oben genannten Ausdrucksweise nicht auf einen Nenner gebracht werden können. Wenn wir z.B. von Jahwes Geschichtshandeln reden, muß ja nicht immer nur seine besondere Hinwendung zu Israel gemeint sein (vgl. etwa die Fremdvölkersprüche in der Prophetie).

- 6 In Abschn.II kommen wir auf exemplarische Positionen zu sprechen.
- 7 Vgl. Anm.3. Wenn Steck ausführt, daß Exegese die "ursprüngliche, geschichtliche Eigenart der Textaussagen in Ansehung der gewiß gewandelten Problemkonstellationen unserer Zeit zu profilieren" habe (Welt und Umwelt, S.46; Hervorhebungen gestrichen), dann verstehe ich das in dem von mir oben geäußerten Sinn, daß der Exeget sich nicht als ein Subjekt über aller Zeit begreifen kann. Daß um einer gewissen Aktualität willen biblische Gewichte nicht einfach verschoben werden dürfen, ist dann noch eine andere Sache (hierzu Abschn.I.2).
- 8 Nicht nur, aber auch angesichts des 1984 erfolgten fünfzigjährigen "Jubiläums" des Barmer Bekenntnisses halte ich dieses Problem für aktuell und meine, daß sich davon auch die atl. Wissenschaft nicht dispensieren kann. Vor allem auch unser Dialog mit C.Westermann (Abschn.II.2) und mit H.H.Schmid (Abschn.II.3) ist ganz wesentlich von diesem Problemhorizont her zu sehen, aber auch unser Exkurs "Erwägungen zum Mythosbegriff" (Abschn.III).
- 9 Daß wir hierbei in systematisch-theologischer Hinsicht einige Impulse vom Denken Karl Barths her empfangen haben, dürfte im Verlauf der Untersuchung deutlich werden.
- 10 Vgl. vor allem a.a.O., S.142. Freilich erwähnt v.Rad auch die eigenständige Bezeugung des Schöpfungsglaubens in der Weisheit (S.146), kommt aber diesbezüglich sehr schnell zu einer Relativierung: Die Voraussetzung solcher selbständigen Bezeugung wäre gewesen, "daß der Heilsglaube absolut gesichert sein mußte, so daß der Glaube, daß auch die Natur eine Offenbarung Gottes sei, keine Beeinträchtigung oder Entstellung, sondern zu einer wirklichen Bereicherung des Heilsglaubens wurde." (S.147). Wie sehr v.Rad das Problem der Weisheitstheologie später noch eingehender beschäftigt hat, wird in seinem kurz vor seinem Tod erschienenen Buch "Weisheit in Israel" offenkundig, wo er ausführlich auch über die "Selbstoffenbarung der Schöpfung" (S.189-228) reflektiert. Vgl. hierzu Abschn.II.1.
- 11 Weltschöpfung, S.174.
- 12 A.a.O., S.173.

- 13 Ich passe mich hier - wie auch im folgenden - in der Verwendung des Heilsbegriffs der Terminologie v.Rads an, auch wenn ich selber lieber von Jahwes besonderem Handeln an Israel (das freilich auch den Aspekt des Gerichtes mit enthalten kann) reden würde.
- 14 Albertz (a.a.O., S.174) kleidet seine diesbezügliche Aussage in die Form einer Frage, welche aber vom gedanklichen Duktus her doch wohl eher rhetorisch gemeint ist.
- 15 Albertz setzt "peripher" in Anführungs- und Schlußzeichen, so daß nicht ganz klar wird, ob die "peripheren" Gotteserfahrungen für ihn tatsächlich nur peripherer Natur sind.
- 16 A.a.O., S.174.
- 17 Zu dieser Differenzierung vgl. ausführlicher Abschn. III.2 und Abschn.III.3.
- 18 Die Literatur hierzu ist sehr umfangreich. Ich nenne nur: U.Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Dort wird in ausführlicher Weise die Gesamtproblematik erörtert. Im Rahmen unserer Untersuchung muß auf ein genaueres Eingehen hierauf verzichtet werden.

Abschnitt II

- 1 G.v.Rad bezieht sich bei Lütgert vor allem auf S.52.56.358 (vgl. Das theologische Problem, S.136 inkl. Anm.1).
- 2 Dieses Zitat und die folgenden Verweise stammen alle aus Theol.I, S.150-152.
- 3 Theol.I, S.163f.
- 4 Theol.I, S.151f.
- 5 Die Verwendung des Chaoskampfmotivs an sich präjudiziert ja noch keineswegs eine bestimmte Zuordnung von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und seinem besonderen Handeln an Israel. So kann v.Rad unter dem Stichwort "soteriologisches Schöpfungsverständnis" Ps 74 und 89 mit P und J zusammensehen (Theol.I, S.151f), während die gleichen Psalmen unter dem Stichwort "Chaoskampf" in die Nähe ganz anderer Texte treten (S.164). Allerdings wird man fragen dürfen, ob man die festgestellte Klarheit der theologischen Konzeption bei P und J so sehr zu der Verwendung der Chaoskampfvorstellung in anderen Texten in Kontrast bringen darf, wie v.Rad (ebd.) dies tut. Auch wenn diese "viel populärer" gewesen sein mag, entscheidend bleibt doch, wie und in welchem Kontext sie aufgenommen und theologisch fruchtbar gemacht wird.
- 6 Es erscheint mir hier etwas mißverständlich, von einem "reinen" Schöpfungsglauben zu reden.
- 7 Das theologische Problem, S.147.
- 8 Theol.I, S.165.
- 9 Theol.I, S.430.
- 10 Theol.I, S.463. Es ist bemerkenswert, daß hier Geschichte und Offenbarung auseinandergehalten werden.
- 11 Aspekte, S.311.
- 12 Aspekte, S.312.
- 13 Aspekte, S.313. G.v.Rad wendet sich in diesem Zusammenhang (S.312) gegen eine Trennung von Glaube und Welterkenntnis und bringt dabei Gen 1 ins Spiel: "Ist der 'Schöpfungsglaube' wirklich nur die äußere Klammer, die sich um einen neutralen Wissensstoff herumlegt?" So gesehen ist die Darstellung der Schöpfung in Gen 1 nicht mehr nur zur Legitimation des Heilsverhältnisses zwischen Jahwe und Israel da (so Theol.I, S.152), sondern

wird aus sich selbst heraus für den Jahweglauben relevant.

- 14 Aspekte, S.313.
- 15 Aspekte, S.315.
- 16 Aspekte, S.316.
- 17 Aspekte, S.317. Mit dieser Sicht kommt v.Rad wieder in Konflikt mit den Chaoskampfmotiven, denen er ja schon im Vergleich mit den Schöpfungsdarstellungen von J und P wenig abgewinnen konnte (vgl. Theol.I, S.164). Ihre Verwendung zeige, "daß auch Israel eine konsequente Vermeidung und Bestreitung eines metaphysischen Dualismus nicht erreicht hat ..." (Aspekte, S.318). Nicht gerade überzeugend schiebt er diese hier doch nicht unwesentliche Problematik beiseite: "Die Frage, ob es sich dabei mehr um unkontrollierte [sic!] Reste einer dem Jahweglauben im Prinzip fremden Anschauung handelt oder um eine notwendige Grenze, vor der auch der Jahweglaube haltmachen mußte, mag hier unerörtert bleiben." (Aspekte, S.318f). Zum Verhältnis von Schöpfung und Chaoskampf vgl. Abschn.III.4.j.
- 18 Aspekte, S.321.
- 19 Aspekte, S.322, ebenso das folgende Zitat.
- 20 Herangezogen werden in erster Linie P; J; Ps 19; Hi 28; Spr 8; Sir 24 (Aspekte, S.324-331). Letzteren drei Texten kommt dann auch in dem Buch "Weisheit in Israel" entscheidende Bedeutung zu.
- 21 Es ist ja auch inzwischen keineswegs mehr unbestritten, daß die Erfahrung Gottes in der Geschichte Israel von seiner Umwelt unterscheidet (vgl. hier insbesondere das Buch von B.Albrektson, History and the Gods; dazu Näheres in unserem Exkurs am Ende von Abschn.II). Mir selber erscheint es angemessen, den Geschichtsbegriff zwar nicht zu umgehen, ihn aber auch nicht zum Zentralwort schlechthin zu machen, wenn es um die Relation Jahwe - Israel geht. Ich rede deshalb lieber von der besonderen Hinwendung Jahwes zu Israel (Näheres hierzu wieder in dem bereits genannten Exkurs).
- 22 Die Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von universalem Weltverständnis und partikularem Geschichtsverständnis bezieht er ja nicht nur auf P und J. So bemerkt er z.B. zu Spr 8: "Es ist Israel ... kein zweites Mal mehr gelungen, die Spannung zwischen dem universalen Welthandeln Gottes und seiner geschichtlichen [sic!] Offenbarung gedanklich so ausgewogen darzulegen." (Aspekte, S.328).

- 23 Aspekte, S.330; ebenso die folgenden Zitate.
- 24 Weisheit in Israel, S.213; ebenso das folgende Zitat.
- 25 A.a.O., S.213f.
- 26 A.a.O., S.227.
- 27 Ganz ähnlich stellt es auch Crenshaw, Gerhard von Rad, S.137 fest: Für v.Rad wäre die Weisheit "eine andere Form des Jahwismus".
- 28 A.a.O., S.227. Ähnliches hat v.Rad ja auch schon vom Bilderverbot behauptet (Aspekte, S.315). Seine Beobachtungen gehen konform mit H. und H.A.Frankfort (vgl. Alter Orient - Mythos und Wirklichkeit, S.242: "Wenn wir im 19. Psalm lesen: 'Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Feste verkündigt seiner Hände Werk', so hören wir eine Stimme, die aller ägyptischen und babylonischen Glaubensvorstellungen spottet.") - Es ist übrigens nicht klar auszumachen, ob v.Rad mit der Verwendung des Begriffes "Uroffenbarung" bewußt Anleihen bei P.Althaus macht. Wie dem nun auch sei - jedenfalls versteht Althaus darunter insofern etwas anderes, als er Uroffenbarung in enger Relation zu dem sieht, was er unter Heilsoffenbarung versteht (vgl. Die christliche Wahrheit, S.41f). Die Uroffenbarung ist nach Althaus also nicht in sich suffizient. - Eine Nebenbemerkung: Offenbar zeigt sich mitunter die Skepsis v.Rads gegenüber "massive(n) Chiffren" (Aspekte, S.321) in der Weise, daß er sie zwar nicht vermeidet, dafür aber in freier Weise als Ausdruckshilfen gebraucht, um exegetische Beobachtungen zu formulieren. Daß es bei dieser Freiheit des Ausdrucks zu Unklarheiten kommen kann, zeigt die mißverständliche Verwendung des Begriffes "Uroffenbarung" in ähnlicher Weise wie das Reden von "Geschichte".
- 29 Weisheit in Israel, S.395.
- 30 A.a.O., S.399. Bei all diesen Aussagen ist zu beachten, daß sich v.Rad vornehmlich auf die jüngere Weisheit konzentriert (Hi 28; Spr 8; Sir 24). Zum Verhältnis ältere - jüngere Weisheit vgl. S.402f. Zu erwähnen ist weiterhin, daß nach v.Rad "Weisheit" - und damit auch die der Schöpfung innewohnende Urordnung - sowohl geschöpflich zu verstehen ist als auch "ein Teil des Waltens Jahwes zu sein scheint" (so zusammenfassend S.205).
- 31 A.a.O., S.399.
- 32 Ebd.
- 33 A.a.O., S.395f.

- 34 A.a.O., S.396. Könnten solche Beobachtungen nicht auch mit dem Bilderverbot in Zusammenhang gebracht werden, auch wenn die diesbezüglichen Ausführungen (S.229-239) nicht eindeutig in diese Richtung weisen? Die Freiheit Gottes wäre so gesehen dann ein Implikat des Bilderverbotes.
- 35 Als in diese Richtungweisend verstehe ich die Vorsicht v.Rads, von einem "Vergeltungsglauben" zu reden (a.a.O., S.172).
- 36 A.a.O., S.404; ebenso das folgende Zitat.
- 37 Vgl. hierzu unsere Analyse des Schöpfungsbegriffs in Abschn.III.3.
- 38 Bezeichnend ist hier die Zitation von Bar 3,22f, mit der v.Rad sein Weisheitsbuch beschließt!
- 39 Vgl. vor allem a.a.O., S.227: Nur Israel stelle sich vor, daß von der Schöpfung ein Zeugnis ausgeht.
- 40 A.a.O., S.404.
- 41 A.a.O., S.399.
- 42 Weisheit und Geschichte im Alten Testament, S.216.
- 43 A.a.O., S.218; ebenso die folgenden Ausführungen.
- 44 Weisheit in Israel, S.395.
- 45 Ausführlicher als in dem soeben angeführten Aufsatz stellt Rendtorff dies in seinem Beitrag "Geschichtliches und weisheitliches Denken im Alten Testament" dar, in welchem er sich ebenfalls mit v.Rad auseinandersetzt.
- 46 Weisheit und Geschichte im Alten Testament, S.218; ebenso die folgenden Ausführungen.
- 47 Eine Antwort hierauf wird entscheidend dadurch erschwert, daß die Frage nach dem Sitz im Leben der Weisheitstradition weithin offen ist (vgl. W.Zimmerli, Theologie, S.137).
- 48 Wenn in Sir 24 die Tora in das weisheitliche Denken einbezogen wird, so ist doch aufschlußreich, wie nach v.Rad das geschieht: "Nicht die Weisheit gerät in den Schatten der Großmacht der Tora, sondern umgekehrt sehen wir Sirach damit beschäftigt, die Tora von dem Verstehenshorizont der Weisheit her zu legitimieren und zu interpretieren." (Weisheit in Israel, S.316). Die Tora "ist die in eine neue Gestalt getretene Urordnung aller Welt." (ebd.).

- 49 Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads, S.53f. Zustimmend hierzu Ch.Link, Die Welt als Gleichnis, S.283.
- 50 Selbstverständlich bezieht sich diese kritische Anfrage nur auf die - allerdings schon zentralen - Phänomene der Weisheitstheologie, die von unserer Fragestellung her von Bedeutung sind. Zu einer generell kritischen Einschätzung der Weisheit kommt z.B. H.D.Preuß: "Israel wollte hier der Welt gleich sein, aber dieser Versuch, diese Literatur, dieses Ordnungsdenken scheiterten am lebendigen Gott Israels wie an der Empirie." (Erwägungen zum theologischen Ort atl. Weisheitsliteratur, S.415; vgl. auch seinen Aufsatz "Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie?"). - Gerade wenn man zur Weisheit nicht kritiklos steht, ist es angebracht, zwischen der Weisheitstheologie als ganzer (damit soll freilich nicht gesagt werden, daß sie eine uniforme Größe wäre!) und weisheitlichen Elementen zu unterscheiden. Letztere lassen sich ja auch außerhalb der eigentlichen Weisheitsliteratur finden, ohne daß damit schon alle Implikate weisheitlicher Theologie mit übernommen wären.
- 51 Diese Feststellung, die ich im folgenden zu belegen versuche, muß eine Einschränkung insofern erfahren, als sich bei Westermann eine Wandlung seiner theologischen Position beobachten läßt: In seiner 1954 erschienenen Dissertation "Das Loben Gottes in den Psalmen" (5., erweiterte Auflage 1977 unter dem Titel "Lob und Klage in den Psalmen") hat er im wesentlichen v.Rads Position einer soteriologischen Zuordnung der Schöpfungsaussagen unterstützt (vgl. vor allem Lob und Klage in den Psalmen, S.94f, Anm.78 und des weiteren die knappe Zusammenfassung von Liedke, Schöpfung und Erfahrung, S.12f). Hierauf gehe ich im folgenden nicht mehr ein und konzentriere mich statt dessen auf die späteren Darlegungen Westermanns. Von grundlegender Bedeutung ist hier sicher seine intensive Beschäftigung mit der Genesis.
- 52 Theologie, S.7f; ebenso die folgenden Zitate.
- 53 Die Differenzierung zwischen systematischem und geschichtlichem Aspekt halte ich insofern für etwas problematisch, als nicht ganz klar wird, in welchem Verhältnis beides zueinander steht. M.E. scheint es so zu sein, daß der systematische Aspekt einen phänomenologischen Raster impliziert und damit mehr darstellt als eine systematisierende Zusammenfassung des auf der historischen Ebene Eruierten. Nur so ist es mir erklärlich, daß Westermann vom geschichtlichen Standort aus dem Verhältnis Gottes zu Israel eine größere Wichtigkeit zumißt als unter systematischen Gesichtspunkten.

- 54 v.Rad, Theol.I, S.152. Freilich sah er sich angesichts der Tatsache, daß von Schöpfung alle Religionen reden, in seinem Aufsatz "Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses" genötigt, Israels Schöpfungsglauben im Lichte des Bilderverbotes zu interpretieren (vgl. S.313 und 317). Dadurch soll offenkundig das Proprium des atl. Schöpfungszeugnisses eine zusätzliche Stütze erfahren.
- 55 BK I/1, S.90.
- 56 BK I/1, S.91; ebenso die folgenden Zitate. Vgl. auch: Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, S.207.
- 57 BK I/1, S.91. Vgl. weiterhin EdF 7, S.108: "Es muß ... gesehen werden, daß sowohl J wie P in diesen Texten die Umgestaltenden und die Bewahrenden sind."
- 58 BK I/1, S.90.
- 59 Der Mensch im Urgeschehen, S.231; ebenso die folgenden Ausführungen.
- 60 Westermann, ebd.: "Es handelt sich dabei nicht um literarische Abhängigkeit, sondern um das Herkommen aus Traditionen, deren Wege uns zumeist nicht bekannt sind."
- 61 Vgl. z.B. Der Mensch im Urgeschehen, ebd.
- 62 Die Selbstoffenbarung der Schöpfung, S.400. Vgl. auch: Im Bauch des Fisches, S.94f. Dort führt Liedke Westermanns Äußerungen zu Gen 2f (BK I/1, S.263), Gen 6,1-4 (BK I/1, S.515) und Gen 11,1-9 (BK I/1, S.712) an.
- 63 Im Bauch des Fisches, S.95.
- 64 Diese Sicht ist der Interpretation v.Rads nicht fern, soweit diese besagt, der Jahwist biete eine "große Hamartiologie" dar (Theol.I, S.167). Allerdings ist mir fraglich, ob man von einem "lawinenartigen Anwachsen" der Sünde in Gen 3-11 reden kann (so v.Rad, ebd.). Demgemäß müßte der Turmbau zu Babel tatsächlich der Gipfel menschlicher Sündhaftigkeit sein. Die Folgen dieses menschlichen Fehlverhaltens sind jedoch weit erträglicher als die Strafe Gottes durch die Flut. Zudem scheint mir die menschliche Hybris in Gen 3 viel grundsätzlicher beleuchtet zu sein als etwa in Gen 11. Wenn man gewichten will, dann dürfte Gen 3 eine herausgehobene Stellung zukommen. Ich schließe mich hier der Deutung von E.Kutsch an: "Daß alle Menschen sich versündigt haben, 'Sünder' waren, erklärt der Jahwist damit, daß die Ureltern, von denen alle Menschen abstammen, sich bereits als ungehorsam gegenüber Jahwe erwiesen haben: Was allen gemeinsam ist, wird auf den gemeinsamen

Ursprung zurückgeführt." (Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser, S.23f; vgl. hierzu auch unsere Ausführungen in Abschn.III, Anm.75).

65 Im Bauch des Fisches, S.96.

66 Deshalb stellt er seine nachfolgenden Überlegungen (a.a.O., S.96-101) unter die Überschrift "Grundgeschehen und Naturwissenschaft". Ähnlich wie bei den Naturgesetzen gehe es im Grundgeschehen um die "Bedingungen aller Erfahrung" (S.97). - Vergleicht man die Weiterführung des Westermannschen Ansatzes durch Liedke damit, wie Rendtorff (s. Abschn.II.1) das v.Radsche Verständnis der Weisheit aufnimmt und zugleich die Akzente neu setzt, dann wird bei beiden deutlich, wie ein zeitgeschichtliches Interesse - nämlich der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft - exegetische Konsequenzen zeitigt.

67 Westermann, BK I/1, S.91. - Zu erinnern ist hier vor allem auch an die Genealogien, die nach Westermann aus der Sippentradition herkommen (BK I/1,S.9); eine ihrer wesentlichen Funktionen im jetzigen Aufbau der Urgeschichte ist aber wohl die, eine "geschichtliche" Linie von Adam bis Abraham auszuziehen (so vor allem Gen 5 und Gen 11,10-26).

68 Es ist anzuerkennen, daß Liedke in seinen Überlegungen auch noch andere Gesichtspunkte einbringt, nämlich dort, wo er auf K.Barth, KD IV/3, §69 zu sprechen kommt (Im Bauch des Fisches, S.103-106), wo dieser (a.a.O., S.162-170) tatsächlich eine Art Ontologie der Geschöpfungswelt geliefert hat. Er nennt sechs Phänomene, die der Geschöpfungswelt zueigen wären, z.B. dies, "daß der Kosmos sich ... beharrlich unter dem Aspekt einer bestimmten inneren Gegensätzlichkeit darstellt." (S.164). Nun sieht auch Liedke, daß Barth diese Feststellungen nicht als solche, sondern von einem bestimmten Denkhorizont aus trifft: "Die Versöhnung streicht alle diese Eigenschaften der Schöpfung nicht aus. Allerdings relativiert die Verbindlichkeit der Versöhnung die Verbindlichkeiten in der Kreatur ..." (Im Bauch des Fisches, S.105; vgl. Barth, a.a.O., S.175f). Obwohl Liedke das sieht, findet es in seinem Schlußkommentar zu Barth wenig Beachtung: "Es bleibt die bemerkenswerte Beobachtung, daß selbst Karl Barth, der am konsequentesten christologisch orientierte Theologie unserer Zeit, die Eigenständigkeit der Schöpfung und das Eingebettetsein des Menschen in sie betonen kann." (Im Bauch des Fisches, S.106). Hier ist zuwenig berücksichtigt, daß es Barth - soweit ich sehe - in §69 seiner KD ganz wesentlich darum geht, vom christologischen Ansatz her die Welt in ihrer Fülle in den Blick und ernst zu nehmen. Gerade von daher aber erscheint die Eigenständigkeit der Schöpfung wirklich

nur als eine relative. - Wenn Liedke Gen 1-11 stärker im Lichte der nachfolgenden "Heilsgeschichte" sehen würde, könnte auch er stärker die Relativität dessen herausarbeiten, was er als "Grundgeschehen" bezeichnet.

- 69 BK I/1, S.59; Hervorhebung von mir. - Unsere bisherigen Überlegungen zu Westermann konzentrierten sich auf seine Deutung der Urgeschichte insgesamt, also nicht nur auf "Schöpfung" im engeren Sinn. Seine Auffassung von Gen 1-11 als Ganzheit hätte eine Herauslösung der Schöpfungsthematik als Teil der Urgeschichte nicht zugelassen. Die nun folgenden Erwägungen können sich wieder stärker auf die Schöpfungsthematik im engeren Sinn konzentrieren und dabei Westermanns generelle Einschätzung des Redens von Schöpfung im AT ins Auge fassen, die zwar infolge seines Forschungsschwerpunktes sehr stark von seiner Sicht der Anfangskapitel der Genesis geprägt ist, sich aber nicht allein darauf bezieht.
- 70 BK I/1, S.59; ebenso die folgenden Zitate. Vgl. auch Theologie, S.61. - Ganz im Gegensatz dazu versteht v.Rad den Schöpfungsgedanken bewußt als Glaubensaussage (Theol.II, S.361).
- 71 BK I/1, S.240f.
- 72 Vgl. M.Eliade, Mythen und Mythologien, S.13.
- 73 Wir werden sehen, wie es bei Deuterojesaja in der Art der Verwendung von Schöpfungsterminologie zu einer deutlichen Gegenüberstellung Jahwes und der Fremdgötter (bzw. deren Bilder) kommt (S. Abschn.III.1) und er auch sonst die Rede von Schöpfung in die Alternative Jahwe - Götter einbezieht (vgl. 40,12-17; hierzu Abschn.III.4.a) oder pointiert von Jahwes Schöpfertum redet (vgl. 45,18; hierzu Abschn.III.4.h), wenn auch die Rede von Schöpfung als solche bei Deuterojesaja weniger den Wahrheitserweis Jahwes zu liefern hat, dieser vielmehr anderweitig erbracht wird (vgl. zusammenfassend Abschn.III.6). - Über das Problem des Schöpfungsglaubens hinaus wäre m.E. ganz grundsätzlich auch das zu bedenken, daß dort, wo es zu einer Berührung des Jahweglaubens mit anderen Glaubensformen gekommen ist, entweder ein Integrationsvorgang (vor allem hinsichtlich der sog. Vätergötter oder des El-Kultes) oder ein Abgrenzungsvorgang stattgefunden hat (vor allem gegenüber dem Baalskult). Ein Miteinander in der Form eines - wie auch immer gearteten - Nebeneinanders konnte es da auf die Dauer(!) nicht geben, auch wenn man hinsichtlich der vorexilischen Zeit noch nicht unbedingt von einem durchreflektierten, "theoretischen" Monotheismus ausgehen kann. Im Hinblick auf die vorexilische Zeit gehen freilich bei der Frage der Deutung des Befundes die Ansichten weit auseinander (vgl. B.Lang, Die Jahwe-allein-Bewegung und F.Stolz, Monotheismus).

Wir können hier auf die insgesamt diffizilen Probleme nicht näher eingehen, meinen jedoch, in der Alternative Integrationsvorgang - Abgrenzungsvorgang ein wesentliches Merkmal des Jahweglaubens im Unterschied zu den Pantheons der Umwelt sehen zu sollen. Bringt man verschiedene Götter in ein Kräfteverhältnis zueinander, dann stellt sich eine solche Alternative wohl schwerlich oder zumindest nicht in dieser Schärfe.

- 74 Ich sage: nicht unbedingt. Wieweit dogmatische Denkformen den Intentionen biblischer Texte entsprechen, läßt sich nicht grundsätzlich, sondern nur in concreto klären: "Die Texte dürfen dann ja entscheiden, ob sie sich solcher Fragestellung erschließen wollen, oder ob sie stumm bleiben, wenn wir danach fragen." (F.Mildenberger, Gotteslehre, S.99). Wie solches Fragen methodisch zu geschehen hat, ist freilich noch ein Problem für sich.
- 75 BK I/1, S.59.
- 76 Theologie, S.88. - Es überrascht etwas, daß hier ganz unbefangen der Begriff "Heilsgeschichte" Verwendung findet, dem Westermann sonst recht reserviert gegenübersteht (vgl. S.97f).
- 77 In gewisser Weise umfaßt Westermanns Rede vom segnenden Handeln Gottes das, was die altprotestantische Dogmatik innerhalb der Vorsehungslehre als "conservatio" umschreibt (zu dem Begriff vgl. O.Weber, Grundlagen der Dogmatik I, S.568f und F.Mildenberger, Grundwissen der Dogmatik, S.114).
- 78 Theologie, S.90-93; ausführlicher in: Der Segen in der Bibel, S.48-61.
- 79 Theologie, S.89: "... in den beschreibenden Lobpsalmen wird Gottes rettendes und segnendes Handeln im Gotteslob zusammengefaßt ...".
- 80 Theologie, S.99.
- 81 Der Segen in der Bibel, S.13.
- 82 Theologie, S.32.
- 83 Vgl. hierzu Theologie, S.96.
- 84 Theologie, S.25.
- 85 Bei Albertz, Weltschöpfung, S.173-175 scheint mir diese Gefahr bereits gegeben zu sein, falls er auf diesen anfechtbaren Äußerungen beharren sollte.
- 86 Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, S.1.

- 87 A.a.O., S.3; ebenso die folgenden Ausführungen. Zum Verhältnis Schöpfung - Chaostkampf vgl. Abschn.III.4.j.
- 88 A.a.O., S.4; ebenso das folgende Zitat.
- 89 Im Unterschied zu Schmid wollen wir den Schöpfungsbe-
griff erheblich stärker eingrenzen (vgl. Abschn.III.3).
- 90 A.a.O., S.5.
- 91 A.a.O., S.6; ebenso das folgende Zitat.
- 92 "Sobald die gestörte Ordnung durch die Strafe (hier: des
Exils) wiederhergestellt ist, kommt die Welt wieder zu
ihrer Ordnung, wird sie wieder heil." (S.6f).
- 93 Bei ihr stehe durch ihre Konzentration auf das erste
Gebot "zwar unzweifelhaft ein Spezifikum israelitischen
Glaubens im Zentrum der Argumentation, es ist jedoch
konsequent im Horizont des schöpfungsmäßigen Tat-Erge-
hen-Zusammenhangs zur Konkretion und Verbindlichkeit
gebracht." (S.7).
- 94 Es gehe "hier nicht um partielle Gerechtigkeiten, son-
dern um Aspekte der einen, heilen Ordnung der Welt."
(S.7).
- 95 Auch diese gingen "vom weisheitlich-rechtlich-schöp-
fungsmäßigen Tat-Ergehen-Zusammenhang" aus. (S.7).
- 96 A.a.O., S.7f. Man beachte, daß Schmid vom Schöpfungs-
glauben "im weiteren Sinne" spricht. Nur so kann der
Schöpfungstheologie die Rolle zukommen, die Schmid ihr
zuschreibt!
- 97 Im Gegensatz zu Westermann behält Schmid den Begriff
"Schöpfungsglaube" bei, ohne damit jedoch ein Proprium
Israels zu meinen. Ganz im Gegenteil redet Schmid von
einem "Schöpfungsglaube(n) ... im Alten Orient" (S.3).
- 98 A.a.O., S.10.
- 99 A.a.O., S.10. Man würde sich hier noch eine genauere
Erläuterung des Gemeinten wünschen.
- 100 A.a.O., S.11. Die Magie hier zu bemühen, scheint mir
doch etwas weit herbeigeht.
- 101 A.a.O., S.15.
- 102 A.a.O., S.16.
- 103 A.a.O., S.11f.

- 104 A.a.O., S.8, Anm.21.
- 105 Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, S.147.
- 106 Das alttestamentliche Verständnis von Geschichte, S.12. S.12f geht Schmid auch kurz auf Mesopotamien ein.
- 107 A.a.O., S.13.
- 108 A.a.O., S.16.
- 109 A.a.O., S.19.
- 110 A.a.O., S.20. Von solchen Beobachtungen ausgehend zieht Schmid auch Konsequenzen für die Aufgabe der Theologie heute: Sie habe in besonderem Maße "die Bedeutung dessen zu bedenken, daß im Laufe der biblischen Glaubensgeschichte die Gerechtigkeit immer konsequenter eschatologisch gefaßt ... wurde ... Sie könnte Mut machen zum Fragment - in allem Bewußtsein des Schuldigbleibens." (Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, S.18).
- 111 Der sogenannte Jahwist, S.174f. Schon diese zeitliche Einordnung des atl. Geschichtsdenkens macht es unumgänglich, die Prophetie vom geschichtstheologischen Denken abzuheben: "Die prophetische Verkündigung ist nicht die Konsequenz alttestamentlicher Geschichtstheologie, sondern deren Vorläufer und Voraussetzung." (S.175. Vgl. hierzu nochmals den Aufsatz "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil", S.6, wo die vorexilische Prophetie vom Denkschema des Tat-Ergehen-Zusammenhangs und somit vom Schöpfungsordnungsdenken her interpretiert wird).
- 112 Theologie, S.8.
- 113 Theol.I, S.124.
- 114 Der sogenannte Jahwist, S.182f.
- 115 Es ist mir zweifelhaft, ob man in dieser unbefangenen Weise den Offenbarungsbegriff hier einführen kann.
- 116 Zur Begründung dieser Feststellung verweise ich nochmals auf "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil", S.11 und 18, wo die eschatologische Perspektive in besonderer Weise betont wird.
- 117 A.a.O., S.127.
- 118 A.a.O., S.128.
- 119 A.a.O., S.129.

- 120 Diesen Begriff hat Gese selbst geprägt (vgl. S.131).
- 121 A.a.O., S.134.
- 122 A.a.O., S.135.
- 123 A.a.O., S.141; die folgenden Ausführungen S.141f.
- 124 A.a.O., S.144f.
- 125 Explizit sagt er das nicht, ich meine es aber indirekt aus seinen Äußerungen erschließen zu können (vgl. vor allem S.141).
- 126 Zu nennen wäre insbesondere J.Barr, Alt und Neu in der biblischen Überlieferung, Kap. III (besonders pointiert S.66f). - Freilich hat zunächst einmal bei bestimmten Vertretern der systematischen Theologie unter ausdrücklicher Berufung auf das AT das Reden von "Geschichte" einen ganz herausgehobenen Platz bekommen. So bemerkt dann L.Perlitt vor allem im Hinblick auf J.Moltmann und W.Pannenberg: "Gegen eine auf die Geschichte reduzierte Auslegung der Welt haben Alttestamentler im letzten Jahrzehnt tatsächlich volle Breitseiten abgefeuert - ohne erkennbaren Schaden an systematischen Gebäuden anzurichten." (Auslegung der Schrift - Auslegung der Welt, S.43; Belege zu Pannenberg und Moltmann im gleichen Aufsatz).
- 127 Diese Grundaussage läßt sich nicht nur diesem Kapitel, sondern dem ganzen Buch allenthalben entnehmen.
- 128 Vgl. z.B. a.a.O., S.25.
- 129 Vgl. z.B. a.a.O., S.27f.
- 130 Vgl. z.B. a.a.O., S.37.
- 131 In letzter Konsequenz will das auch Albrektson nicht. In seinen Ausführungen am Schluß (S.122) unterscheidet er zwischen Form und Inhalt der Offenbarung. Ob diese Unterscheidung - zumindest in der Weise, wie sie Albrektson einbringt - überhaupt nicht etwas problematisch ist, sei einmal dahingestellt. Hinsichtlich seines Fragehorizontes wäre das AT von seiner Umwelt nicht unterschieden, soweit es die Form anbelangt, wohl aber dem Inhalt nach. Wenn aber tatsächlich der Inhalt der atl. Gottesoffenbarung "in several respects unique" wäre, könnte man erwarten, daß dies nicht erst am Schluß in allgemeinen Andeutungen umrissen wird, sondern in die Untersuchung selbst hätte stärker eingehen müssen, wo ja immer wieder atl. Vergleichsmaterial beigebracht wird (so insbesondere S.22.38-41.51.59f.64.66f.68-97.100f.105-108) - dies aber nahezu

durchwegs mit der Intention, atl. Aussagen mit entsprechenden Vorstellungen aus der Umwelt auf eine Stufe zu stellen (etwas vorsichtiger, aber in der Tendenz nicht abweichend S.116). Dieses Unterfangen gelingt in der Tat, wenn man – wie es Albrektson zumeist tut – einzelne Texte nebeneinanderstellt und sie weniger als Teil eines größeren Ganzen betrachtet. Somit wird auf weiten Strecken der exegetische Blickwinkel verkürzt und der hermeneutische fast ganz ausgeblendet.

- 132 L.Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient.
- 133 O.Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament.
- 134 Albrektson, a.a.O., S.54f und 66f.
- 135 Ich weiß mich hier einig mit W.Zimmerli, wenn er zu Albrektson bemerkt: "... es bleibt doch unbestreitbar, daß Israel durch die Rückbeziehung seines Glaubens auf jene frühe Befreiungstat, in der es einen einzigen Herrn und nicht eine Mehrzahl von Mächten am Werke wußte, eine besonders intensive Beziehung seines Glaubens auf die geschichtlichen Erfahrungen mit auf den Weg bekam." (Theologie, S.18). Es muß m.E. in der Tat auffallen, in welcher breiter Weise die Themen Exodus, Wüstenwanderung und Landgabe nicht nur innerhalb des Pentateuch, sondern auch in der Prophetie (z.B. Ez 20,5-17; Hos 2,16f; 12,10; Am 9,7) und der Psalmenliteratur (z.B. Ps 105,24-45; 106,6-33; 136,10-24) Eingang gefunden haben und so für Israels Daseinsverständnis zu ganz verschiedenen Zeiten prägend waren: angefangen von dem m.E. doch frühen (vgl. Abschn.IV.5.b) Zeugnis des Jahwisten bis hin zu den nachexilischen Bezeugungen (vgl. die angeführten Psalmen). Daß es dabei auch zu recht unterschiedlichen Sichtweisen kam (man vergleiche nur die Belege aus der prophetischen Literatur!), kann m.E. nur für die Wichtigkeit und Lebendigkeit solcher Traditionen innerhalb des israelitischen Glaubens sprechen. So wird man dann auch dem grundsätzlichen Urteil G.v.Rads beipflichten können, das er in seinem Weisheitsbuch(!) über Albrektsons Ausführungen abgibt: "Daß man auch in den Israel benachbarten Völkern Eingriffe der Götter in die Geschichte wahrnahm, hat niemand bestritten. Aber gab es dort auch jenes hartnäckige Bedürfnis, zur Erkenntnis großräumiger geschichtlicher Kontinuitäten vorzustoßen? Niemand kann behaupten, daß auch diese Völker sich gezwungen sahen, ihre Existenz und ihr Gottesverhältnis in immer neuen und immer anspruchsvolleren Geschichtsentwürfen zu legitimieren. Diese doch wohl wichtigste Seite des israelitischen Geschichtsdenkens kommt bei B.Albrektson ... überhaupt nicht zur Sprache." (Weisheit in Israel, S.368, Anm.3). Einen grundsätzlichen Deuterahmen versucht R.Smend

abzustecken: "Nicht die formale Struktur seines Geschichtsdenkens ist Israels Proprium. Dies ist vielmehr das Zeugnis von dem einen Gott Jahwe, das sich die Denkstrukturen dienstbar macht [sic!], es seien die des Kultus oder des Rechts oder der Weisheit oder eben der Geschichte. Unter ihnen nehmen freilich die der Geschichte einen besonderen Platz ein. Denn sie sind vor den anderen geeignet, das Wesen des alttestamentlichen Gottes auszusagen, das Tat und Geschehen ist und so erfahren wird und dem darum vor allem die Form der Erzählung entsprechen muß." (Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, S.36f). Wir stimmen dem zu, freilich unter dem Vorbehalt, daß uns mit der Weisheit doch Probleme besonderer Art aufgegeben sind (vgl. Abschn.II.1) und weiterhin uns der Ausdruck "formale Struktur" nicht ganz glücklich erscheint - zumal in diesem Zusammenhang. Wenn G.v.Rad mit seinen oben zitierten Ausführungen im Recht ist, dann müßte das israelitische Geschichtsdenken sich auch in formaler und struktureller Hinsicht von dem seiner Umgebung unterscheiden.

Abschnitt III

- 1 Auf keine Anführung der hinlänglich bekannten Argumente sei verzichtet. Sie sind z.B. bei R.Smend, Entstehung, S.151f knapp zusammengefaßt.
- 2 An vereinzelt anderen Stimmen fehlt es nicht. Vgl. dazu R.Smend, Entstehung, S.152, der selbst eine Wirksamkeit des Propheten in Palästina "nicht ausschließen" möchte. Vor allem unsere Exegesen in Abschn.III.4 werden zeigen, daß die Worte Deuterojesajas doch am besten vom babylonischen Hintergrund her verstehbar sind.

Probleme ganz anderen Gewichts tun sich bei der Frage auf, welche Passagen innerhalb Jes 40-55 man nicht mehr Deuterojesaja zusprechen kann. Wie sehr darüber hinaus in der Deuterojesajaforschung etliches umstritten ist, zeigen eindrücklich die neueren Forschungsüberblicke (vgl. A.Richter, Hauptlinien, und D.Michel, Art. Deuterojesaja). Auf die dort verhandelten Probleme können wir nur eingehen, sofern unsere Fragestellung davon im engeren Sinn tangiert ist. - Ein Problem allerdings bedarf schon jetzt einer kurzen Erörterung: Michel (S.520f) wirft mit anderen (Belege ebd.) die Frage auf, ob man sich unter "Deuterojesaja" tatsächlich eine Einzelperson vorstellen könne. Er selber rechnet eher mit einer Prophetenschule. Das Argument dagegen, daß man es hier mit einer theologisch einheitlichen Konzeption zu tun habe, läßt er nicht gelten, da solches auch bei einer Prophetenschule denkbar wäre. Da wir in Jes 40-55 keine Hinweise mit eindeutig(!) biographischen Zügen finden - wie es hier mit 40,1-11 und mit den Gottesknechtsliedern steht, ist bekanntlich umstritten -, kann die Vermutung Michels nicht zwingend entkräftet werden. Wir selbst reden im folgenden von Deuterojesaja wie von einer Einzelgestalt, tun dies aber so, daß unsere Annahmen auch dann noch stimmig wären, wenn sich tatsächlich hinter dem Kunstnamen eine Mehrzahl von Personen verbergen sollte. Vor allem bei psychologisierenden Betrachtungsweisen wäre somit Vorsicht geboten.

- 3 Im folgenden geht es um einen summarischen Überblick, der vor allem auch zu einer Klärung des Schöpfungsbegriffs (vgl.Abschn.III.3) beitragen und eine Hilfestellung bei der Auswahl der eingehend zu betrachtenden Texte (Abschn.III.4) geben soll.
- 4 Da das AT keine unserem Substantiv "Schöpfung" vergleichbare Wortbildung kennt, haben wir im folgenden unser Augenmerk auf Verben zu richten, die ein Schaffen (Jahwes) zum Ausdruck bringen.

- 5 So nach W.H.Schmidt, Art. ברא , Sp.337. - Eine ausführliche Untersuchung dieses Verbuns hat A.Angerstorfer, Schöpfergott, vorgenommen (zu Deuterocesaja vgl. S.119-171).
- 6 Natürlich gerät dabei die Erschaffung der grundlegenden Daseinsgegebenheiten nicht ganz aus dem Blickfeld: 40,26 hebt offensichtlich auf die Gestirne ab, in 40,28 sind die "Enden der Erde" das Objekt, in 42,5 die Himmel, in 45,12 der Mensch (hier sicher als Kollektivbegriff verstanden) und in 45,18 wo ברא zweimal vorkommt, zum einen die Himmel und zum anderen die Erde.
- 7 So mit Recht Elliger, S.170.
- 8 48,7 ist der einzige Beleg bei Deuterocesaja, wo ברא nicht im Qal, sondern im Niphal steht. Der Vers gehört zu dem Abschnitt 48,1-11, dessen Verfasserschaft umstritten ist; dies vor allem deshalb, weil es sich nicht um eine an die Völker bzw. ihre Götter, sondern um eine - was für Deuterocesaja ungewöhnlich ist - an Israel adressierte Gerichtsrede handelt. Während z.B. Volz und McKenzie für die Verfasserschaft Deuterocesajas eintreten, sprechen sich Duhm, Fohrer u.a. dagegen aus. Westermann wiederum hält Teile des Textes für sekundäre Zusätze (ähnlich H.-Ch.Schmitt, Prophetie und Schultheologie, S.51f).
- 9 Zum weiteren Verständnis von 45,7 vgl. unsere Überlegungen innerhalb der Exegese von 44,24-28 (Abschn.III.4.f).
- 10 Gegen die Echtheit spricht sich z.B. Duhm aus, während Volz, North, Westermann u.a. den Beleg für deuterocesajanisch halten.
- 11 In gewisser Weise schwingt hier auch die Menschenschöpfungsvorstellung mit, allerdings auf ganz andere Art als sonst bei Deuterocesaja (vgl. hierzu Abschn.III.2).
- 12 Übersetzung nach Westermann.
- 13 Elliger (S.88, Anm.4) nennt "Schöpfung" und "Geschichte" als die beiden Objektbereiche, auf die sich ברא beziehe. Wir versuchen demgegenüber eine etwas genauere Differenzierung.
- 14 Zum Verständnis des Abschnittes 40,12-17 s. Abschn.III.4.a.
- 15 Ganz auf Jahwes Handeln an Israel bezogen ist אשא in 46,4. Allerdings ist die Stelle textkritisch umstritten. Fohrer, Westermann u.a. nehmen eine Angleichung an das nachfolgende Imperf. von אשא vor und lesen Perf. אשא ("Ich habe getragen ..."). Auf diese Art und Weise wird

der Textsinn eindeutiger: Jahwe trägt Israel in Vergangenheit und Zukunft. Zu fragen bleibt, ob mit dieser Textänderung nicht doch etwas geglättet wird und man deshalb bei der *lectio difficilior* bleiben sollte.

- 16 Sonst steht *וְהָיָה* bei Deuterocesaja durchwegs im Qal.
- 17 Zum Verständnis von *וְהָיָה* vgl. unsere diesbezüglichen Überlegungen innerhalb Abschn.III.4.e und in Anm.266.
- 18 Die genannten Stellen gehören zu den Texten, in denen die Auseinandersetzung mit den Göttern in der Weise geführt wird, daß nun auf die Götterbilder polemisch Bezug genommen wird: 40,19f; 41,6f; 42,17; 44,9-20; 45,16f; 46,1f.5-7.

Daß bereits Deuterocesaja eine solche Polemik geführt hat, wird von 46,1-4 her deutlich. V.1f ist eng mit V.3f verbunden: Die Götterbilder werden von Tieren getragen (V.1f) - Jahwe hingegen trägt Israel (V.3f). Auch Autoren, die bei den anderen Texten hinsichtlich der Echtheit skeptisch sind (Westermann, Merendino u.a.) sprechen diesen Abschnitt Deuterocesaja nicht ab. Westermann sieht ihn von den übrigen Texten insofern unterschieden, als sich 46,1f im Zusammenhang mit V.3f "unmittelbar auf die Situation (bezieht), in die hinein Deuterocesaja seine Botschaft verkündet." (S.120). Bei der Frage nach der Echtheit der anderen Belege wird man aber (gegen Westermann, S.119) die Entscheidung von Fall zu Fall zu treffen haben. Inhaltliche Übereinstimmungen könnten ja auch davon herrühren, daß ein Text sekundär einem anderen nachgebildet wurde. Wir können also die für uns relevanten Texteinheiten 44,9-20 und 46,5-7 durchaus einmal für sich betrachten.

Daß 44,9-20 den Zusammenhang von V.6-8 und V.21f unterbrechen (so im Anschluß an Duhm Westermann, S.113f), vermag ich so nicht zu sehen (vgl. hierzu auch die Kritik Elligers, S.444). Sowohl V.6-8 als auch V.21f geben für sich einen Sinn. Allerdings versucht auch Elliger in einer ausführlichen Argumentation seinerseits den Nachweis zu erbringen, daß V.9-20 nicht von Deuterocesaja herrühren. Mit Recht weist er darauf hin, daß in V.9-20 Bezugnahmen auf V.6-8 stattfinden (S.415f). Deutet aber die Art der Bezugnahmen tatsächlich auf einen anderen Verfasser hin? Könnte z.B. die Aufnahme der Rede von den "Zeugen" aus V.8 in V.9 nicht als eine Kontrastierung begriffen werden, die aus einem Guß ist? Weiterhin führt Elliger (S.422) an, daß der Verfasser von V.9-20 aus V.6-8 nicht die Mahnung an Israel heraushöre, sondern nur die Ausgangsthese (Jahwe ist alleiniger Gott) aufnehme, sie zu einer Polemik gegen die Götter ausbaue und dabei Israel nicht mehr anrede oder erwähne. Die direkte Anrede fehlt hier gewiß. Kann aber nicht

doch das exilierte Israel als der Adressat begriffen werden, indem man das, was V.9-20 ausdrücken wollen, als eine ausführliche Untermauerung von V.6-8 versteht, die - wenn auch nicht unbedingt in allen Teilen; hierzu s.u. - von Deuterocesaja selber stammt? In V.6-8 wird bereits eine Polemik gegen die Götter in der Weise geführt, daß nur Jahwe - und eben kein anderer! - das Künftige kundgetan habe. Weshalb dies niemand anders kann, belegt in einer breiten Schilderung V.9-20. Es wäre gut denkbar, daß man damit jemand von seinem Zweifel an Jahwe befreien will. Dies könnte aber doch gerade die angefochtene Exilsgemeinde sein! H.D.Preuß (Verspottung, S.214; vgl. insgesamt seine Argumentation zu 44,9-20, S.208-215) bemerkt m.E. ganz zu Recht: "In Israel wird es kaum dergleichen Bilderwerkstätten gegeben haben; aber bei konkretem babylonischen Gegenüber ..., das depotenzierend verspottet werden soll, um seinen vielleicht vorhandenen Anreiz zu verlieren, wäre der Anlaß einsichtig, zumal Deuterocesaja auch an anderen Stellen mit Abfallserscheinungen oder zumindest dergleichen Versuchen zu tun hatte (40,27; 41,10; 49,14-16a; 54,7.10)."

Von der Aussageintention her gesehen ließe es sich also durchaus denken, 44,9-20 mit Deuterocesaja selbst in Verbindung zu bringen. Dies muß nun allerdings nicht für den Text in seiner Ganzheit gelten. Selbst Preuß (ebd., S.214) hält es für möglich, daß V.12-17 spätere Erweiterung sind. Das gleiche müßte dann allerdings auch bei V.19f der Fall sein. In beiden Fällen wird im Gegensatz zu V.9-11.18 singularisch geredet und eine Beschreibung im Detail geliefert. Eine letzte Entscheidung bezüglich der Verfasserschaft von V.12-17.19f kann schwerlich getroffen werden; mit größerer Wahrscheinlichkeit werden sie als Zusätze anzusehen sein, was bedeuten würde, daß gerade die Verse, in denen נשׂא vorkommt, nicht von Deuterocesaja selber stammen. Auch wenn dem so sein sollte, würde der Interpolator mit dem Gedanken, daß die Götter menschliche Machwerke sind, nur auf Deuterocesaja selbst zurückgreifen. In V.10 wird ja ganz Ähnliches ausgesprochen, wenn auch mit Hilfe der Verba וַיַּעַזְרוּ und וַיִּסְמְכוּ. -

Wie steht es nun mit 46,5-7? V.5 erinnert vom Stil her an 40,18.25 und kann somit durchaus von Deuterocesaja stammen. Schwieriger ist die Entscheidung bei V.6f. Man vermißt zunächst eine direkte Antwort auf die in V.5 aufgeworfene Frage. Statt dessen wird das Tun der Götterbildverehrer beschrieben. So läge zunächst einmal der Schluß nahe, V.6f als eine Interpolation anzusehen und den Abschnitt V.8-11 direkt auf V.5 zu beziehen: V.8.9a würden dann die Antwort einleiten, deren eigentlicher Inhalt in V.9b-11 (u.U. auch noch in V.12f) gegeben wäre. Diese Möglichkeit der Deutung - die im Endergebnis

z.T. der Merendinos (S.472-474) entsprechen würde - ist nicht ganz undenkbar. Gleichwohl meine ich, man kann durchaus begründet an der Einheitlichkeit von V.5-11 festhalten: Deuteriojesaja unternimmt kein einfaches Frage- und Antwortspiel, sondern holt nach der von ihm aufgeworfenen Frage zu einem etwas breiteren Argumentationsgang aus. In V.6.7a wird beschrieben, was die Götterbildverehrer tun. Der Aufwand ist ein beträchtlicher, der "Erfolg" jedoch nicht, wie V.7b zum Ausdruck bringt. Die Diskrepanz zwischen Aufwand und "Erfolg" kommt auch in der Ausführlichkeit der Darstellung von ersterem (V.6-7a) und in der Knappheit der Negation von letzterem (V.7b) zum Ausdruck, wobei aber schon die Darstellung des Aufwandes seine Vergeblichkeit durchschimmern läßt: Ein Gott, den man machen und an einem Ort aufstellen muß - kann der helfen?

Dem stehen nun die Aussagen in V.8-11 gegenüber, die eine vergleichbare Abfolge aufweisen -jedoch mit einer völlig anderen Akzentsetzung. Wieder geht es zunächst um eine menschliche Haltung: Die Exilierten, bzw. ein Teil derselben, sind die Adressaten. Ihr Verhältnis zu Jahwe ist nicht in Ordnung; die Wortwahl in V.8 zeigt dies deutlich. Vermutlich hat auf sie die babylonische Religiosität ihren Eindruck nicht verfehlt. Man konnte sich von ihr als Angehöriger eines geschlagenen Volkes mit einem - scheinbar! - geschlagenen Gott durchaus beeindrucken lassen. Sicher hat Deuteriojesaja nicht ohne Grund dagegen polemisiert. Nun werden diese Exilierten zu einem Verhalten aufgefordert, das dem der Götterbildverehrer völlig konträr ist. Sie müssen sich nicht ihren Gott erst machen. Es ist überhaupt kein religiöses Schaffen gefordert, sondern es geht um ein schlichtes Bedenken des Zusammenhanges von Jahwes Reden und Tun, worin sich auch dessen Einzigkeit erweist. So mündet die Aufforderung, des Tuns Jahwes zu gedenken (V.8.9a), sehr schnell in eine geraffte, aber sehr betonte Beschreibung des Seins und Handelns Jahwes. Damit wird zugleich der Zusammenhang und der Kontrast zwischen V.6f und V.8-11 deutlich: Das eine Mal steht die menschliche Aktivität im Vordergrund, während die Götter untätig sind. Das andere Mal geht es beim Menschen um ein passives Vernehmen dessen, was Jahwe als der einzige Gott redet und wirkt. Die in V.5 aufgeworfenen Fragen sind somit einer Beantwortung zugeführt.

Es ist nicht mit Sicherheit auszuschließen, daß ein so folgerichtiger und beeindruckender Aussageduktus das Ergebnis eines redaktionellen Prozesses ist. Ich vermag aber keine ernsthaften Gründe gegen den Versuch zu finden, ein solches Gedankengefälle von Deuteriojesaja selbst herzuleiten (mit McKenzie; Preuß, Verspottung, S.220 u.a.; gegen Volz, Westermann u.a.).

- 19 Zur Frage der Echtheit von 48,1-11 vgl. Anm.8.
- 20 ברא kommt im AT insgesamt 48mal vor, davon allein 16mal bei Deuterocesaja.
- 21 Vgl. W.H.Schmidt, Art. יצר passim.
- 22 Gut paßt dann auch יצר in Gen 2,7.8.19, wo das handwerkliche Tun Jahwes sehr plastisch geschildert wird.
- 23 Zur Frage der Verfasserschaft des Abschnitts 44,9-20 vgl. Anm.18. Wenigstens zwei der Belege (V.9 und V.10) könnten demnach mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit von Deuterocesaja selbst stammen.
- 24 Wenn Merendino (S.383) meint, in V.9a.10a.12a werde יצר "nicht theologisch verwendet", so ist das zumindest mißverständlich ausgedrückt. Ist es nicht eine dezidiert theologische Redeweise, wenn in V.9a.10a - bei V.12a ist der Sachverhalt etwas anders - die Fremdgöttheit bzw. ihre bildhafte Darstellung zum Objekt von יצר wird, während anderweitig Jahwe als Subjekt von יצר erscheint (vgl. die oben festgestellten Objektbereiche von Jahwes Handeln)? - Darüber hinaus muß Merendino widersprochen werden, wenn er (S.389) die Einheit 44,9-20 "als eine weisheitliche Überlegung nach Art eines Spottliedes über die Herstellung von Götzenbildern" ansieht. Ganz anders mit Recht Preuß (Deuterocesaja, S.63): Die Weisheitsliteratur enthalte im ganzen AT "nirgends(!) Götzenpolemik oder Götzenspott". (Den nicht mehr kanonischen Text Sap Sal 13-15 sieht Preuß von Jes 44 und Jer 10 abhängig.)
- 25 Übersetzung nach Duhm.
- 26 Eine derartige Anspielung vermuten Kissane und North.
- 27 So Westermann, Elliger und Whybray.
- 28 Zur Auseinandersetzung mit den einschlägigen Ergebnissen von R.Albertz s. Abschn.III.2.
- 29 Diesen Beleg haben wir bereits in unseren obigen Erwägungen zu ברא (54,16) mitbedacht.
- 30 Herkömmlicherweise redet man von "Weissagungsbeweis". Nach einer Anregung von E.Kutsch halte ich aber "Ansagebeweis" für den besseren Ausdruck, weil damit m.E. die Intention Deuterocesajas, den Zusammenhang von Wort und Geschehen aufzuweisen, besser umschrieben ist.
- 31 Relevant sind hier nur die Qal-Belege. Die Hiphil-Belege (44,20; 54,2; 55,3) verweisen auf ganz andere Zusammenhänge.

- 32 Zu erwägen wäre auch, ob man in 51,16, wo abermals die Himmel Objekt sind, nicht auch נטה (statt נטע) lesen sollte.
- 33 Vgl. Anm.18.
- 34 Vom Ausspannen eines Zelttes ist z.B. in Gen 12,8; 26,25; Ex 33,7; 2.Sam 6,17 die Rede.
- 35 Vgl. außerhalb Deuterocesajas etwa Jer 10,12; 51,15; Sach 12,1; Ps 104,2; Hi 9,8.
- 36 Darüber hinaus begegnet einmal Niphal in 44,28b, wo es um die Gründung des Tempels geht. Zum Verständnis der literarkritisch umstrittenen Stelle s. Abschn.III.4.f.
- 37 Ein genauerer Vergleich der Belege hält davon ab, von vornherein ein weltbildhaft festes Vorstellungsgepräge anzunehmen (mit W.H.Schmidt, Art.יָסַר, Sp.737); dies auch deshalb, weil bei יָסַר in Am 9,6 als Objekt das "Himmels-gewölbe" - die Übersetzung ist nicht ganz sicher - erscheint.
- 38 Zur Wortbedeutung s. Elliger, S.75.
- 39 Bemerkenswert erscheint, daß die Substantivbildung רקיע das (festgehämmerte) Himmelsgewölbe bezeichnet und somit auf etwas anderes hinweist als das Objekt von רקע (vgl. Gen 1,6.7(ter).8.14.15.17.20; Ez 1,22.23.25.26; 10,1; Ps 19,2; 150,1; Dan 12,3).
- 40 Es sei hier am Schluß unserer Untersuchung noch auf weitere Autoren verwiesen, die sich ebenfalls mit der Schöpfungsterminologie bei Deuterocesaja etwas näher befaßt haben: Angerstorfer, Schöpfergott, S.138-171 (vornehmlich auf ברא konzentriert); Albertz, Weltschöpfung, S.44-51; Eitz, Studien, S.53-55; Stuhlmüller, Creative Redemption, S.209-229.
- 41 Einen deutlichen Hinweis dafür, daß Deuterocesaja keinen zu großen Wert darauf legt, die verschiedenen "Schöpfungsverben" in ihrem Bedeutungsgehalt voneinander zu scheiden, haben wir in 45,7, ברא, יצר, וַעַשׂ zusammen gebraucht werden, ohne daß erhebliche Bedeutungsunterschiede zu erkennen wären.
- 42 Über die "Stimmung" der Exulanten erfahren wir bei Deuterocesaja in direkter Weise nichts Genaues. Daß aber der Jahweglaube sich in einer Krise größeren Ausmaßes befunden haben muß, kann man - noch deutlicher als bei 40,27 - aus 44,1-5 ersehen, wenn man der Deutung folgt, die E.Kutsch hierzu vorgelegt hat (vgl. den ganzen Aufsatz "Ich will meinen Geist ausgießen auf deine Kinder"). Zumindest die jüngere Generation wäre demnach von

der Gefahr des Abfalls bedroht gewesen. "Der Geist Jahwes aber bewirkt, daß sich eben diese Generation, der 'Same', an Jahwe halten, sich - zu neuem Tun befähigt - wieder an Jahwe halten und damit auch wieder zu Israel rechnen wird." (S.129).

- 43 Daß Deuterojesaja keineswegs nur Schöpfungsterminologie gebraucht, um Jahwes besonderes Handeln zu umschreiben, wird uns in dem nun folgenden Abschn.III.2 noch Anlaß zu weiterer Reflexion geben.
- 44 S.139. - Als Beispiele führt v.Rad hierfür 40,27ff und 42,5 an. Bei anderen Texten, die aber nur noch zum Teil etwas mit "Weltschöpfung" zu tun haben, betont er etwas stärker den Zusammenklang und die Einheit von Schöpfung und Erlösung (S.140f).
- 45 Studien, S.120. - Hinzuzufügen ist, daß Begriff zwischen zwei Perioden der Verkündigung Deuterojesajas unterscheidet: einer "eschatologische(n) Periode" (Kap.IV) und seiner "Botschaft in der Zeit des aufkommenden Perserreiches" (Kap.V). Erst in der zweiten Periode - nachdem die eschatologische Erwartung unerfüllt geblieben sei - bekommt nach Begriff der Schöpfungsglaube die soeben beschriebene Funktion. Unser eigenes Ergebnis (s. Abschn.III.6) wird sich von dem Begriffs deutlich unterscheiden.
- 46 Anlaß und Hintergrund, S.28-32. - Wenn ich hier v.Waldow von Begriff her verstehe, dann gilt das nur für unsere Fragestellung und nicht für andere Problembereiche, denen beide Forscher in ihren genannten Untersuchungen auch nachgegangen sind.
- 47 A.a.O., S.151.
- 48 A.a.O., S.151f.
- 49 Der Text ist in AOT, S.108-129 und in ANET, S.60-72 wiedergegeben. Zur Rezitation beim Neujahrsfest vgl. AOT, S.299, Z.279-284.
- 50 In meinen Überlegungen zu v.Waldow weiß ich mich insoweit mit H.J.Hermisson einig, als auch er für die Exilzeit die Selbstverständlichkeit des Glaubens an Jahwe als Weltschöpfer in Zweifel zieht (Diskussionsworte, insbes. S.677). Dahinter steht die grundsätzliche Annahme - die ich teile -, daß die Disputationsbasis nicht einfach als selbstverständliche Wahrheit angesehen werden kann (vgl. S.671 und S. 676f).
- 51 Schöpfungsglaube, S.8f.
- 52 A.a.O., S.9-13. Hierbei werden in erster Linie Texte

herangezogen, die die Erschaffung Israels zum Gegenstand haben. - Die Einheit von Schöpfung und Erlösung hat - neben der dienenden Funktion des Schöpfungsglaubens - allerdings auch schon v.Rad nicht außer Betracht gelassen (s. Anm.44).

- 53 Vgl. insbes. Creative Redemption, S.56: "The creation is happening now in the moment of redemption." In deutlichem Kontrast steht seine Sicht etwa zu der v.Waldows: "It is our conclusion, then, that the idea of cosmic first creation developed out of Dt-Is' appreciation of Yahweh's cosmic-creative redemption of Israel." (S.208).
- 54 Vgl. Deuterojesaja, S.58f und außerdem S.40.43.55.82f. Weiterhin sieht Preuß eine Verbindung von Schöpfung und Eschatologie (S.59.85), was wohl damit zusammenhängen mag, daß nach seiner Auffassung Deuterojesaja mit dem "Neuen" das Endheil ansage (vgl. S.27.31.47.107).
- 55 Harner meint zunächst, gegenüber der Betonung der dienenden Funktion des Schöpfungsglaubens stärker seine Selbständigkeit ins Feld führen zu müssen (Creation Faith in Deutero-Isaiah, S.299). Wenn dieser nun aber in seiner Sicht "as a fulcrum in balancing the Exodus tradition with the expectation of imminent restoration" dient (S.305), dann ist allerdings - wie Harner selbst zugibt (ebd.) - wiederum die dienende Funktion des Schöpfungsglaubens postuliert. Andererseits hebt er wieder die ganzheitliche Art des israelitischen Denkens hervor und zieht daraus Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Heil (ebd.).
- 56 Zum Befund außerhalb des ATs vgl. Welterschöpfung S.88f, zu den Psalmen S.117 und zum Gesamtergebnis S.173. Freilich wird diese grundsätzliche Zuordnung im einzelnen modifiziert, vor allem, was die nachexilische Zeit anbelangt (hierzu vor allem S.167-170). - Uns interessiert natürlich in erster Linie, was Albertz über Deuterojesaja schreibt. Gleichwohl ist ein kurzes weiteres Ausholen unerlässlich.
- 57 Zum religionsgeschichtlichen Befund vgl. S.89, zu den Psalmen S.127 und zum Gesamtergebnis S.173. Vor allem die Menschenschöpfungstradition ist nach Albertz in nachexilischer Zeit erheblichen Wandlungen ausgesetzt (hierzu S.165-167.170-172).
- 58 A.a.O., S.88f.
- 59 In der abschließenden Zusammenfassung ist nicht von ungefähr von der "Erschaffung der Menschen insgesamt" nicht mehr die Rede (s. S.173).

Viel pointierter unterscheidet C. Petersen zwischen "urzeitlicher Menschenschöpfung" und "Menschenschöpfung in geschichtlicher Zeit" (Mythos, S. 41-45; Zitat S. 41). In ähnliche Richtung geht H. Vorländer: "Die Erschaffung des Individuums gehört in die Vorstellung vom 'persönlichen Gott' und hat zunächst mit der Erschaffung der Menschheit und der Welt nichts zu tun." (Entstehungszeit, S. 29; vgl. weiterhin Mein Gott, S. 15f. 124f. 274f). - Mir ist kein Beleg bekannt, wo die Vorstellung von der "Erschaffung der Menschen insgesamt" unmittelbar zusammen mit derjenigen von der Erschaffung eines einzelnen Menschen auftritt (so auch Petersen, Mythos, S. 43); vorausgesetzt, man subsumiert die Rede von der Erschaffung Israels nicht so ohne weiteres der Menschenschöpfungsvorstellung (das wird uns in der weiteren Auseinandersetzung mit Albertz noch beschäftigen). Ebenso stehen m.W. die Vorstellung von der Weltschöpfung und diejenige von der Erschaffung eines einzelnen Menschen nie auf einer Ebene, während Weltschöpfung und Erschaffung der Menschheit oftmals in engem Zusammenhang gesehen werden, so in Gen 1,26f; 2,7; Jes 42,5; 45,12; Jer 27,5; Sach 12,1; Ps 8,4-9. (Mit Ausnahme des letzten Belegs werden die Stellen auch bei Petersen, Mythos, S. 41f angeführt. Ob man mit Petersen, S. 42f auch noch Ex 20,11; Ps 89,12; 146,6; Neh 9,6 hinzunehmen soll, erscheint mir fraglich. In der summarischen Redeform dieser Belege ist der Mensch sicher inbegriffen, wird aber nicht direkt genannt. - Gen 2,7 paßt zu der Aufzählung nur dann, wenn man die Stelle von V. 4b her versteht.)

60 Vgl. etwa a.a.O., S. 90-99, zusammenfassend S. 94. Albertz bewegt sich hier ganz auf den Bahnen von Westermann (s. Lob und Klage in den Psalmen, S. 91-102, insbes. S. 98 und 100). Nicht uninteressant scheint mir, daß sich R. Paret in seiner Koraninterpretation einer ganz ähnlichen Ausdrucksweise bedient: "Zwei Grundtatsachen sind es, die den Menschen durch den Hinweis auf das Wirken des Schöpfergottes ins Gedächtnis zurückgerufen werden sollen: zum einen die Allmacht Gottes, zum anderen seine Güte." (Mohammed und der Koran, S. 85f). - Bei alledem ist es nicht unwichtig, wie man solche Pole einander zuordnet. Im Zusammenhang seiner Überlegungen zur göttlichen Erhaltung schreibt K. Barth: "Gerade die Majestät Gottes ist also in dieser seiner Güte wirksam. ... Aber da ist keine finstere, keine willkürliche Allmacht, das ist keine andere Majestät als die seiner Güte." (KD III/3, S. 81). Alles kommt also darauf an zu überlegen, was das Ziel des majestätischen Handelns Gottes ist.

61 A.a.O., S. 106f.

62 A.a.O., S. 20. Die einzelnen Belege (S. 14-20) werden allerdings in einer differenzierten Weise beurteilt, was das Gesamtergebnis aber nicht in Frage stellt.

- 63 A.a.O., S.161. Die folgenden Zitate stammen alle aus S.161-163.
- 64 Solche Einwände vermag ich allerdings in den herangezogenen Belegen 44,24-45,7 und 48,12-17 (S.249, Anm.69) nicht zu entdecken. Der Akzent liegt dort m.E. nicht darauf, daß Jahwe den Kyros ruft, sondern darauf, daß Jahwe den Kyros ruft (vgl. nur 45,5f und 48,15). Wie könnten auch solche Einwände - falls es sie gegeben haben sollte - mit dem Hinweis auf die Weltschöpfung durch Jahwe entkräftet werden? Nicht Jahwes Können als solches stünde ja dann zur Debatte, sondern vielmehr dies, ob man von seinem Können, Wollen und Tun angemessen rede, wenn man es mit dem Auftreten des Kyros in Verbindung bringt. Allenfalls könnte man hinter der Rede von Weltschöpfung innerhalb 45,11-13 derartige Einwände vermuten (so Volz). Daß aber die Argumentation dort dann nicht mehr stimmig wäre, betont mit Recht Westermann.
- 65 Man beachte, wie sehr Albertz hier nun doch die dienende Funktion auch der Weltschöpfungsaussagen hervorkehrt!
- 66 Die Ausführungen von O.H.Steck in seinem Aufsatz "Deuterocesaja als theologischer Denker", die darauf hinauslaufen, daß der Prophet explizit theologische Gedankengänge darbierte und so über die ihm aufgetragene Botschaft reflektierte (vgl. z.B. S.281f), halte ich - zumindest in ihrem Grundanliegen - für überzeugend.
- 67 A.a.O., S.55-90. Einen ganz und gar eindeutigen Befund ergibt allerdings auch das religionsgeschichtliche Material nicht. Vor allem die Menschenschöpfungsaussagen in der ägyptischen Königsideologie bereiten Schwierigkeiten (vgl. S.89).
- 68 Hierzu a.a.O., S.27. Albertz ist um den Nachweis bemüht, daß die Einleitung zum Heilsorakel und das Orakel selbst in formaler wie inhaltlicher Hinsicht eng zusammengehören (vgl. S.28-30).
- 69 A.a.O., S.31. - Unter Vorbehalt könnte man m.E. noch zwei weitere Belege nennen: 43,7 (falls, was ich für wahrscheinlich halte - vgl. auch Elliger -, mit den Objekten in V.6b.7 auf das Volk Israel angespielt wird) und 43,15 (falls man mit Elliger und gegen Westermann V.14f als eine Einheit für sich versteht).
- 70 49,5 hat als Objekt den Gottesknecht und kann daher unberücksichtigt bleiben.
- 71 Albertz (S.52f) meint, in 44,24; 45,11f; 51,13 läge eine Verbindung von Welt- und Menschenschöpfungstradition vor. Bei 44,24 ist jedoch zu berücksichtigen, daß von der Erschaffung Israels nur in der Einleitung zur Jahwe-

rede und von der Weltschöpfung nur in der Jahwerede selbst die Rede ist.

- 72 Dtn 32,6.15.18; Jes 29,23; 64,7; Hos 8,14; Mal 2,10; Ps 95,6; 100,3; 149,2. Eventuell könnte man auch Jes 29,16 mit heranziehen. Jes 29,23 kann nur unter starkem Vorbehalt angeführt werden. Vgl. hierzu Anm.88.
- 73 Die beiden in Frage kommenden Belege sind allerdings keineswegs sichere Zeugen. Ob es sich bei Jes 29,22-24 um ein Heilsorakel handelt, scheint mir nicht ganz klar. Immerhin könnte man V.22b als Zusage auffassen, der in V.23 die Begründung folgt. Zu Jes 29,23 s. außerdem Anm.88. Weiterhin ist Jes 64,7 anzuführen. Zwar steht der Vers innerhalb einer Klage (63,15-64,11) - allerdings einer Volksklage.
- 74 Daß Petersen an der Unterscheidung zwischen der Schöpfung der Menschheit insgesamt und der Erschaffung eines einzelnen Menschen stärker interessiert ist als Albertz - Petersen kommt es bei ersterer sehr stark auf den urzeitlichen Aspekt an -, haben wir bereits vermerkt (s. Anm.59). Auch wenn bei Albertz die Unterscheidung im Verlauf seiner Untersuchung etwas in den Hintergrund tritt - während sie bei der Sichtung des religionsgeschichtlichen Materials (S.55-90) größere Beachtung fand -, ist sie gleichwohl grundsätzlich vorhanden (vgl. z.B. S.118 und 129).
- 75 Auf eine weitere Differenzierung muß in diesem Zusammenhang noch aufmerksam gemacht werden. Sie ist zwar nicht für Deuteriojesaja relevant, verdient aber im Hinblick auf das atl. Gesamtzeugnis unbedingt Beachtung: E.Kutsch hat aufgezeigt, daß der Jahwist in seinem Schöpfungsbericht insofern eine im Vergleich zur Umwelt einmalige Konzeption darbietet, als es bei ihm nicht einfach - wie in der Religionsgeschichte breit belegt - um die urzeitliche Erschaffung der Menschheit bzw. der ersten Menschengeneration geht, sondern um die Erschaffung des ersten Menschenpaares (Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser, s. vor allem S.20). Zwar weiß auch C.Westermann in seinem Genesiskommentar (BK I/1) den Sachverhalt, daß der Jahwist von der Erschaffung von Mann und Frau redet, durchaus zu würdigen (vgl. S.262.308.316), die Bedeutung dessen für die jahwistische Konzeption der Urgeschichte insgesamt hat er dabei gleichwohl noch nicht genügend ins Auge gefaßt. Vgl. hingegen Kutsch, S.23f.
- 76 In unserem heutigen Sprachgebrauch hat der Begriff "Subreligion" m.E. einen überwiegend negativen Beiklang und wird weniger für die Frömmigkeit im privaten Kreis als für alle möglichen (neuen) religiösen Strömungen angewandt. So ist, über die ich hier kein summarisches

Urteil abgeben will, zu fragen, ob Albertz mit seiner Wortwahl gut beraten war.

- 77 Vgl. Stamm, Art. גאל , Sp.390. - Von 51,10 (Part.pass. Qal) und 52,3 (Imperf.Niphal) abgesehen, begegnet das Wort nur im Perf.Qal (43,1; 44,22.23; 48,20; 51,10; 52,9) oder als Part.akt.Qal (41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8). Bei den Partizipien begegnet häufig das Suffix der 2.Pers.sing. (41,14; 44,24; 48,17; 49,26; 54,5.8). Ähnliches kann man bei den Stellen beobachten, die von der Erschaffung Israels handeln. Partizip mit Suffix der 2.Pers.sing. begegnet dort in 43,1; 44,2.24; 51,13; 54,5.
- 78 Von den 18 Belegen scheinen mir die einzigen Stellen, bei denen sich solche Bezüge nicht beobachten lassen, 44,23; 51,10; 52,3 zu sein.
- 79 Vom קדוש ישראל ist bei Deuterojesaja außer im direkten Zusammenhang mit גאל noch in 41,16.20; 43,3; 45,11; 49,7b (anders V.7a); 55,5 die Rede. Auch hier geht es durchweg um Jahwes heilvolle Hinwendung zu Israel. Bei Tritojesaja begegnet die Wendung in 60,9.14. - Innerhalb Jes 1-39 findet sich der Begriff in 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11.12.15; 31,1; 37,23 (berücksichtigt sind - wie auch sonst außerhalb Deuterojesajas - nur die Belege, wo direkt vom קדוש ישראל die Rede ist, nicht also lediglich vom קדוש oder vom קדוש mit Suffix). Im Rahmen der Gerichtsbotschaft stehen 1,4; 5,19.24; 30,11.12.15; 31,1. H.-P.Müller (Art. קדוש , Sp.599f) weist summarisch die Belege im Kontext der Gerichtsbotschaft Jesaja selbst zu (vgl. auch Zimmerli, Theologie, S.169) und hält die übrigen für sekundär. Zu einem ganz ähnlichen Urteil kommt Wildberger in BK X/1-3 (vgl. jeweils z.St.; zusammenfassend BK X/1, S.23). Ob Kaiser (ATD 17 und 18) mit seinen Spätdatierungen - alle Belege wären demnach sekundär (etwas unklar drückt er sich bei 31,1 aus) - nicht doch etwas zu weit geht, wird man fragen müssen (anders hat er übrigens noch in der 4.Auflage von ATD 17 geurteilt!).
- 80 Neben 44,6 wird noch in 41,21; 43,15 und 52,7 auf Jahwes Königtum angespielt. E.Haag sieht in der "Verkündigung von Jahwes Königtum" den entscheidenden Schlüssel für die Welt- und Menschenschöpfungsaussagen bei Deuterojesaja (Gott als Schöpfer, S.205). Dem dürfte schon dies entgegenstehen, daß nur einer der vier Belege (52,7) pointiert auf Jahwes Königtum hinweist. - Auffallend ist allerdings, wie im Unterschied zu Jahwe als dem König von den "irdischen" Königen geredet wird: Entweder es wird ihre Machtlosigkeit hervorgehoben (41,2; 45,1; 52,15; Kyros wird bezeichnenderweise nicht "König" genannt!) oder ihre dienende Funktion betont (49,7.23).

- 81 אביר als Gottesprädikation taucht neben Gen 49,24; Jes 60,16; Ps 132,2.5 auch in Jes 1,24 auf. Dieser Beleg dürfte wiederum von Jesaja selbst stammen und steht im Kontext seiner Gerichtsbotschaft. Inwieweit hier bei Deuterojesaja eine bewußte Anknüpfung an Protojesaja vorliegt, läßt sich aufgrund eines einzigen Beleges jedoch nicht entscheiden.
- 82 Einen zwingenden Grund, den Vers Deuterojesaja abzusprechen, sehe ich nicht (mit Duhm, Volz, Westermann).
- 83 Auch die Belege, die von der Erschaffung Israels handeln, ohne in näherem Zusammenhang mit גאל zu stehen, haben die Aufgabe, Jahwes Zuwendung in einen weiteren Horizont zu stellen: 43,7 schließt direkt an V.5b.6 an, wo es um Jahwes heilvolle Zuwendung geht. In ähnlichen Zusammenhängen stehen 44,2 und 45,11, wo aber der Rede von der Erschaffung Israels - wie anderweitig jetzt schon wiederholt beobachtet - nicht allein die Aufgabe der Horizonscherhellung von Jahwes Zuwendung zufällt: Während in 44,2a in der Einleitung zum Heilsorakel auf die Erschaffung Israels angespielt wird, steht am Beginn der Heilszusage (V.2b) - neben der Bezeichnung Israels als Knecht Jakob - die Erinnerung an die Erwählung (נרר Perf.Qal). Die Erwählung ist insofern mit der Erschaffung Israels vergleichbar, als auch hier die Dimension der Vergangenheit zum Verständnis des gegenwärtigen Jahwehandelns beiträgt. In 41,8 wird die Erwählung mit Abraham in Verbindung gebracht (vgl. hierzu H.Wildberger, Art. נרר, Sp.290). Einander nebengeordnet wird in 45,11 vom Heiligen Israels und dessen Schöpfer geredet. In dieser Weise wird der Botenspruch (V.11a) erweitert. Die darauf folgende Jahwerede mündet in V.13 in die Aussage, daß Jahwe Kyros erwählt habe, dessen Auftrag vor allem zugunsten Israels gesehen wird (Wiederaufbau Jerusalems, Loslassung der Gefangenen). In 51,13 steht der Hinweis auf die Erschaffung Israels mit V.12 in einem Aussagezusammenhang, der mit der Zusage "Ich, ich bin der, der euch tröstet!" eingeleitet wird. (Zur Frage nach der Echtheit von 51,12-16 vgl. Abschn.III.4.k.)
- 84 Dieser Sachverhalt kann hier und auch in unseren weiteren Überlegungen zu Deuterojesaja aufgrund unserer thematischen Begrenzung nicht in hinreichender Weise gewürdigt werden. Vor allem ist die Exodustradition bei Deuterojesaja, die ja auch nicht gerade subreligiöser Herkunft ist, nicht Gegenstand unserer Untersuchung. In den Exegesen in Abschn.III.4 wird uns allerdings wiederholt der Ansagebeweis zu beschäftigen haben.
- 85 Albertz ist es - wie wir gesehen haben - selbstverständlich nicht entgangen, daß die "Menschenschöpfungstradition" bei Deuterojesaja nicht mehr nur im Heilsorakel begegnet (vgl. Weltschöpfung, S.26-33); er mißt dem nur

weniger Gewicht bei. Seine These, Deuterojesaja knüpfe mit der "Menschenschöpfungstradition" an Elemente der Subreligion an (a.a.O., S.161f), bedarf geradezu des Postulats, daß die gattungsgeschichtlich aufgewiesene Einbindung dieser Tradition auch bei Deuterojesaja noch nachgewiesen werden kann. Ich bin - das sei nochmals herausgestellt - zu einem doch anderen Ergebnis gekommen,

- indem ich dem objektiven Befund, daß bei Deuterojesaja nur noch sehr vereinzelt das Thema "Menschenschöpfung" an das Heilsorakel gebunden ist, eine größere Bedeutung beigemessen habe;
- indem ich stärker zwischen der Erschaffung eines einzelnen Menschen und der Erschaffung Israels differenziert habe;
- indem ich großen Wert auf die Heranziehung des terminologischen Umfeldes gelegt habe.

- 86 Ich variiere hier den Titel des Aufsatzes von H.H.Schmid: Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie.
- 87 Dies geschah zunächst in der Untersuchung von ברא. Die zusätzlichen Objektfelder, wie wir sie vornehmlich bei עשה und יצר beobachtet haben, sind so beschaffen, daß sie hier keiner zusätzlichen Berücksichtigung bedürfen.
- 88 Diese Deutung geschieht unter der Einschränkung, daß es nicht als sicher angesehen werden kann, ob mit "Werk meiner Hände" tatsächlich die Erschaffung Israels umschrieben ist (s. aber Jes 64,7). Der Vers wirft insgesamt manche Probleme auf (vgl. Wildberger). Durch die Hinzufügung von ילדיו hat ein Interpolator dem Text eine eindeutigere Aussage verleihen wollen.
- 89 H.W.Wolff (BK IV/1, S. 174f) meint zunächst, V.14 zeige "Nachtragscharakter", sieht aber dann doch die Möglichkeit, daß der Vers in den auf Hosea selbst zurückzuführenden Aussagezusammenhang hineingehört haben könnte (vgl. auch S.188f, wo vor allem die für uns relevante Aussage auf Hosea zurückgeführt wird).
- 90 Zur Wiedergabe von בריח mit "Zusage" s. E.Kutsch, Verheißung und Gesetz, S.26 (inkl. Anm.133).
- 91 Vgl. auch die Auflistung bei van der Merwe, Pentateuchtraditionen, S.1-4, die sich von der unseren geringfügig unterscheidet. - Warum ich 51,9f nicht nenne, wird in Abschn.III.4.j begründet. Wieweit 51,16 hinzuzuzählen wäre, bedürfte einer gesonderten Überprüfung. Nachdem ich aber 51,12-16 insgesamt nicht mehr von Deuterojesaja herleiten möchte, sei hierauf verzichtet (vgl. Abschn. III.4.k).

- 92 Wenn E.Heßler feststellt, daß Deuterojesaja Erlösung als Schöpfung verstehe (Gott der Schöpfer, S.366), können wir dies nicht in der gleichen Weise nachsprechen. Wir würden vielmehr sagen: Jahwes neues Handeln an Israel - das ja auch ganz anders, z.B. mit בְּרֵאשִׁית umschrieben werden kann - hat seine schöpferische Komponente. - Ein kurzer Blick sei nun auf Objektbereich 3 geworfen. Wenn unter "alles" die grundlegenden Daseinsgegebenheiten in ihrer Gesamtheit gemeint sind (so z.B. in Jes 66,2), dann ist eine enge Beziehung zum Objektbereich 1 gegeben und ist es angebracht, von "Schöpfung" zu sprechen. Anders verhält es sich, wenn damit nicht nur oder nicht in erster Linie die grundlegenden Daseinsgegebenheiten in den Blick treten. Dies scheint mir bei den drei Belegen bei Deuterojesaja der Fall zu sein. Hinsichtlich 54,16 - wo von der Wirklichkeit als ganzer ohnehin nicht direkt, sondern nur in der Aussageintention (wie wir sie verstanden haben) die Rede ist - dürfte der Sachverhalt klar sein. Zu 44,24 und 45,7 s. Abschn.III.4.f.
- 93 So meint es wohl auch Luther, wenn er sagt, Gott sei "semper actuosus" (zit. nach Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther, S.45).
- 94 Die deutsche Ideologie, S.21.
- 95 So haben wir sinngemäß bereits den Objektbereich 1 umschrieben (s. Abschn.III.1). Gemäß den inzwischen erfolgten Überlegungen sind wir nun in der Lage, den Begriff "Schöpfung" hierauf einzugrenzen.
- 96 Die in der Dogmatik im Rahmen der Vorsehungslehre zu behandelnde Frage, wie göttliches und menschliches Handeln einander zuzuordnen sind, sei hier nicht weiter verfolgt (vgl. statt dessen O.Weber, Grundlagen der Dogmatik I, S.564-576).
- 97 Dieser Aspekt wird stilistisch schon durch die häufige Verwendung von Partizipien deutlich (z.B. Jes 40,28; 44,24 u.ö.). Hierzu hat F.Crüsemann das Nötige gesagt: "Rein grammatisch können Partizipien in alle 'drei subjektiven Zeitsphären' fallen ... Doch ist es geboten, alle Partizipien gleichartig zu übersetzen, um auch im Deutschen den durchgängigen Stil anzudeuten. Dies ist besonders dort wichtig, wo ... Aussagen über die Vergangenheit mit solchen zeitloser Gültigkeit untrennbar zusammengehören ..." Crüsemann fährt fort, "daß auch die Taten der Vergangenheit als gegenwartsbestimmende Machterweise fungieren ... So ist die präsentische Wiedergabe die einzig mögliche." (Studien, S.91, Anm.2).
- 98 Vgl. F.Mildenberger, Grundwissen der Dogmatik, S.105: "Schöpfung bedeutet ja in unserem Sprachgebrauch nicht nur die Wirksamkeit Gottes, in der er den Anfang der

nichtgöttlichen Wirklichkeit setzt. Sie bedeutet auch den Inbegriff dieser nichtgöttlichen Wirklichkeit überhaupt." Wir stimmen dem unter der Voraussetzung zu, daß unter "nichtgöttliche(r) Wirklichkeit" nicht generell all das verstanden wird, was mit unseren Sinnen wahrgenommen werden kann. Soweit "Schöpfung" die Wirklichkeit als solche umschreibt, sind damit die grundlegenden Daseinsgegebenheiten - man könnte auch sagen: die natürlichen Lebensgrundlagen - unserer Welt gemeint. Wenn etwa davon geredet wird, daß die Schöpfung nicht zerstört werden dürfe, dann bezieht sich das auf die natürlichen Ausstattungen unserer Welt (Gewässer, Pflanzen, Tierarten etc.), die zwar durch menschliche Kultur (Technik) beeinflusst und verändert werden können, gleichwohl aber dem Menschen zunächst einmal vorgegeben sind (wobei er selber Teil der Schöpfung ist!). Weniger einbezogen sind nach meinem Sprachverständnis die Produkte menschlichen Schaffens im engeren Sinn (Häuser, Straßen etc.), die erst im Verlauf menschlicher "Geschichte" entstehen. "Schöpfung" ist dann also nicht in der Weise ein Globalbegriff, daß er auch die Phänomene menschlicher Geschichte mit umfaßt. - Die zuletzt getroffene Feststellung darf nicht dahingehend mißverstanden werden, daß vom Menschen als Teil der Schöpfung nur unter Absehung seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten (also abstrakt) gesprochen werden kann. Die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1f beziehen solches gerade in den Schöpfungsvorgang mit ein: nämlich das Angelegtsein des Menschen auf Gemeinschaft (1,27; 2,18) und sein Vermögen, als Teil der Schöpfung zugleich dieser Schöpfung dadurch gegenüberzutreten zu können, daß er sie sich untertan macht (1,28) und seiner Schöpfungs-umwelt Namen gibt (2,20). Damit ist aber "nur" das grundsätzliche, vom Schöpfer gewollte Angelegtsein des Menschen fixiert. Noch nicht im Blick ist, wie er es dann realisiert. Dies muß umso mehr hervorgehoben werden, als nach dem durchgängigen Zeugnis der jahwistischen Urgeschichte der Mensch seine Fähigkeiten in die falsche Richtung lenkt (vgl. aber auch Gen 6,12f P).

- 99 Etwas komplizierter wird der Sachverhalt, wenn wir uns pluraler Ausdrucksformen bedienen, also etwa von den Tieren, den Pflanzen, den Menschen reden. Der Plural kann sowohl eine kollektive Bedeutung bekommen als auch eine bestimmte Anzahl von Einzelwesen meinen. Im ersten Fall wäre der Begriff "Schöpfung" angemessen, im zweiten wird man eher von "Geschöpfen" sprechen.

100 Vgl. hierzu ausführlicher Anm.59.

- 101 Erst in nachalttestamentlicher Zeit kommt es zu entsprechenden Substantivbildungen (בְּרִיאָה, בְּרִיָּה), wobei aber nur in einigen Belegen, so z.B. 4.Esr 7,75, die globale Bedeutung "Schöpfung" gegeben ist. Häufig werden die

Menschen damit gemeint (nach W.Foerster, Art. κτίσω, S.1015f). Bei der Übersetzung wäre dann im Einzelfall zu prüfen, ob man das Gemeinte mit "Schöpfung" oder mit "Geschöpf" wiedergeben soll. Im NT ist vor allem das Wort κτίσις relevant, das sowohl das aktuelle Schaffen als auch das Geschöpf und schließlich auch die Schöpfung insgesamt bezeichnet (nach W.Foerster, ebd., S.1027). Es scheint also auch hier keine absolute Deckungsgleichheit mit unserem Begriff "Schöpfung" zu bestehen. - Freilich wird die Differenz manchmal verwischt; z.B. dann, wenn die Einheitsübersetzung 2.Kor 5,17 folgendermaßen wiedergibt: "Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung ..." Der Ausdruck "Geschöpf" schiene mir hier sachgemäßer.

- 102 Wenn wir hier eine gewisse Entsprechung zwischen unserer Sprachtradition und der atl. Redeweise feststellen, dann tun wir dies in der Absicht, hier nicht zu schnell einen Hiatus hervorzukehren (so macht es z.B. StuhlmueLLer, Creative Redemption, S.9).
- 103 Dargestellt bei C.H.Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil II, S.163.
- 104 Schöpfung als offenes System, S.126. Vgl. auch J.Moltmann, Gott in der Schöpfung, S.68.
- 105 A.a.O., ebd.
- 106 Dies konzidiert im Grunde auch O.Weber, Grundlagen der Dogmatik I, S.556, der sonst dem Begriff mit guten Gründen - wie sogleich deutlich werden wird - reserviert gegenübersteht.
- 107 Die christliche Wahrheit, S.307f.
- 108 Vgl. vor allem auch Anm. 97.
- 109 Wenn wir von Gottes uranfänglichem Handeln reden und davon sein weiteres Dabeisein bei seiner Schöpfung unterscheiden, so stellt sich die Frage, wie solche Unterscheidung sich etwa mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der evolutiven Entstehung der Arten verträgt. Vor allem läßt sich das weitere Dabeisein Gottes von unserem Zeitbegriff her schwerlich seinem uranfänglichen Handeln nachordnen. So war Gott bei der Tier- und Pflanzenwelt längst weiter dabei, bevor die Menschheit uranfänglich ins Dasein getreten ist. Unsere Unterscheidung soll also nicht im Sinne eines zeitlichen Vor- und Nachher verstanden werden. Vielmehr geht es darum, die Kategorie des Anfangs zu betonen. "Schöpfung" haben wir in Abschn.III.3 als Globalbegriff aufgefaßt, bei dem es um grundlegende Daseinsgegebenheiten und nicht um individuelle Erscheinungen geht.

Auf solche grundlegende Daseinsgegebenheiten (Pflanzen, Tierwelt, Mensch etc.) wäre das Wort "uranfänglich" zu beziehen; unbeschadet dessen, daß man aus naturwissenschaftlicher Perspektive mit Entstehungsvorgängen innerhalb langer Zeiträume zu rechnen hat. Vgl. zu diesem Problemfeld auch Anm.116.

- 110 Hiervon zu unterscheiden ist der Begriff "continuata creatio", wie er in der altprotestantischen Dogmatik etwa bei Calov begegnet, der die conservatio als continuata creatio versteht (nach Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil II, S.177). Die Bedenken, die wir nun gegen die Rede von creatio continua geltend machen, können für den abgewandelten Begriff eventuell ebenso gelten (vgl. auch O.Weber, Grundlagen der Dogmatik I, S.555f). Freilich wäre bei jedem einzelnen Theologen gesondert zu prüfen, was er mit solcher, m.E. nicht unproblematischer Begrifflichkeit eigentlich aussagen will.
- 111 Vgl. z.B. Ps 104,29. Hierzu L.Perlitt, Die Verborgenheit Gottes, S.372f.
- 112 In dieser Schärfe sieht es O.Weber, a.a.O., S.557 (seine Begründung ist freilich etwas anders). Er schlägt vor, den intendierten Sachverhalt mit "creator opus suum continuans" zu umschreiben (S.556). Sieht man davon ab, daß solche Umschreibung nicht besonders griffig ist, so hat sie doch das für sich, daß hier das Gewicht der Aussage stärker auf das handelnde Subjekt gelegt wird, nämlich auf Gott den Schöpfer, der so zugleich von seiner Schöpfung abgehoben und doch auf sie bezogen gedacht wird - auch und gerade dann, wenn es um das weitere Dabeisein Gottes bei seiner Schöpfung geht. Außerdem kann "opus suum" das grundlegende Schöpfungshandeln umschreiben, so daß dann das darauf folgende "continuans" nicht mehr dazu verleitet, Schöpfung und Erhaltung zu identifizieren. Solche Klarheit mangelt der Rede von creatio continua (continuata). - Gegenüber unseren, im wesentlichen mit O.Weber konform gehenden Erwägungen gehen die Bedenken K.Barths gegen den Begriff creatio continua deutlich in eine andere Richtung: Wenn göttliche Erhaltung als eine Folge von Schöpfungsakten zu verstehen sei, dann werde in Dunkel gehüllt, worauf es bei der Lehre von der Erhaltung ankomme: auf "die Identität des Geschöpfes in seiner Kontinuität." (KD III/3, S.79). Das würde ich im Anschluß an bereits getroffene Feststellungen anders sehen: Ist die Rede von creatio continua nicht auch gerade dafür offen, die Identität des Geschöpfes hervorzukehren - und zwar auch auf die Gefahr hin, daß man den Schöpfer ontologisch in die Schöpfung einbindet? M.E. könnte man das, was Schleiermacher - auf den wir sogleich zu sprechen kommen werden - über das Verhält-

nis von Schöpfer und Schöpfung und Schöpfung und Erhaltung auszusagen weiß, gerade auch mit "creatio continua" umschreiben.

- 113 Der christliche Glaube, §32.2; ebenso das folgende Zitat.
- 114 Nur so läßt sich wohl Schöpfung mit Erhaltung identifizieren. Wenn man - wie wir es tun - auch von grundlegenden Daseinsgegebenheiten spricht, wäre dies nicht mehr möglich.
- 115 Der Begriff "Freiheit" ist hier natürlich nicht im Sinn von "Willkür" zu verstehen. Daß solche Freiheit ganz im Gegenteil mit Liebe und Selbstbindung gepaart ist, zeigt sich darin, daß Gott in seiner Freiheit nicht nur ein außerhalb seiner Existierendes will und schafft, sondern auch dieser Schöpfung in der Weise treu bleibt, daß er sie nicht in ihrer Selbstverfehlung allein läßt. Ist dies richtig, dann muß sogleich noch ergänzt werden: Die ganze Vorsehungslehre kann nicht nur im Licht des ersten Glaubensartikels gesehen werden, sondern ist mit der Soteriologie und der Eschatologie in Verbindung zu bringen (ähnlich K.Barth, KD III/3, S.30 und O.Weber, a.a.O., S.558).
- 116 An dieser Stelle scheint es mir nötig, ein bereits in Anm.109 verhandeltes Problem neu aufzugreifen. Wenn wir "Schöpfung" auf grundlegende Daseinsgegebenheiten beziehen, ist m.E. eine hohe Übereinstimmung mit K.Barth gegeben, der Schöpfung als "Setzung der von Gott verschiedenen Wirklichkeit" versteht und dann fortfährt: "Daß das Geschöpf ist, das setzt in allen zeitlichen Entfaltungen, Weiterungen und Zusammenhängen dieses Seins ... diesen geschehenen Akt voraus." (KD III/3, S.4). Wo Schleiermacher ein "successives Entstehen" ins Feld führt (a.a.O., §38.1), redet Barth von einem "geschehenen Akt". Selbstverständlich muß man sich nach heutiger wissenschaftlicher Einsicht die grundlegenden Phänomene unseres Daseins als sukzessiv entstanden vorstellen; insofern besteht kein Dissens mit Schleiermacher. Der theologische Schluß hieraus, Schöpfung und Erhaltung zu identifizieren, kann aber keineswegs als zwingend angesehen werden. Auch wenn man das sukzessive Entstehen der Daseinsgegebenheiten ernst nimmt, ist es m.E. keineswegs illegitim, von einem "geschehenen Akt" zu sprechen. Was sich der Naturwissenschaft als ein kompliziertes Geflecht von Entstehungsbezügen darstellt, kann theologisch zusammenfassend m.E. durchaus als ein Akt göttlicher Setzung verstanden werden, weil sich dem heutigen Betrachter die Geschöpfungswelt als ein Ganzes darstellt und somit der diachronische Aspekt der unterschiedlichen Entstehungszeiten nicht der alleinige sein kann, so sehr er natürlich nicht zu leugnen ist (be-

- reits in Gen 1 ist er schon in bestimmter Weise mitbedacht).
- 117 Mythos, S.31.
- 118 A.a.O., S.26-31.49-55.
- 119 Freilich ist es uns hierbei - im Unterschied zu Petersen - nicht nur auf den Vergangenheitsaspekt angekommen (s. Abschn.III.3).
- 120 Die Seitenzahlen in den Klammern markieren in der Mehrzahl den Beginn der einschlägigen Ausführungen.
- 121 Bei den meisten von Petersen untersuchten Texten ist dies offenkundig. Eine genauere Untersuchung, die hier unterbleiben muß, würde in Einzelfällen u.U. noch zu einer gewissen Modifikation führen. Vor allem Ps 65,8 und Ps 103,19 sind m.E. nicht unbedingt hier einzureihen. Dies dürfte aber am Gesamtbefund wenig ändern. Über das Verhältnis von Schöpfung und Chaoskampf ist freilich noch gesondert nachzudenken (s. Abschn.III.4.j und die Exegesen zu Ps 74 und 89 in Abschn.IV).
- 122 A.a.O., S.262.
- 123 A.a.O., S.263.
- 124 Wenn auch nicht mit der gleichen Heftigkeit wie im ntl. Bereich, so hat es doch in der atl. Forschung ebenfalls eine Diskussion über das Verständnis von "Mythos" gegeben. Eine entsprechende Aufarbeitung hat J.W.Rogerson mit seinem Buch "Myth in Old Testament Interpretation" unternommen. Es würde zu weit führen, Petersens Position auch forschungsgeschichtlich zu beleuchten. In geraffter Weise versucht er selbst eine Aufarbeitung der Forschungslage (a.a.O., S.1-19).
- 125 U.Neuenschwander, mit dessen Denkansatz ich eigentlich wenig übereinstimme, hebt m.E. durchaus berechtigt den futurischen Aspekt mythischen Denkens hervor und redet so auch von "Endmythen" (Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, S.14-20).
- 126 Ein sehr weitgefaßtes Verständnis von Mythos tritt in W.Hollenwegers Buch "Umgang mit Mythen" zutage. Er selbst liefert keine Definition von "Mythos". Dies ist ihm nicht vorzuwerfen; auch wir versuchen weniger eine Definition, sondern eher eine Umschreibung dessen, was man "mythisch" oder "Mythos" nennen kann. Gleichwohl sind bei ihm bestimmte Prämissen offenkundig. Sieht man das an, was er als "Mythen" - meist in der Form der Erzählung - anführt, dann versteht er darunter offenbar

solche Geschichten, die der Identifikation mit bestimmten Idealen oder Werten dienen und so ganz allgemein zu einer Daseinsorientierung beitragen. So kann er z.B. vom "Mythos von Wilhelm Tell" (S.77) oder vom "englische(n) Mythos: We are on the Lord's Side" (S.78) sprechen. Er nimmt also all das, was ich eher im Rahmen der Ideologiediskussion angesiedelt sehen würde (vgl. hierzu den knappen Überblick bei J.Israel, Der Begriff Entfremdung, S.118-125), in das Umfeld von "Mythos" mit herein. Nähme man die Art, wie Hollenweger von Mythos redet, für die atl. Diskussion ernst - er selbst ist kein Alttestamentler -, dann wäre im AT all das als Mythos zu bezeichnen, was dort der Legitimierung von bestimmten Gegebenheiten und Verhaltensweisen dient (z.B. das Chronistische Geschichtswerk mit seiner Fixierung auf den Jerusalemer Kult). Dies scheint in der Tat W.Beltz in seinem Buch "Gott und die Götter. Biblische Mythologie" zu tun. So interpretiert er z.B. den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht folgendermaßen: "Die vorliegende Gestalt des Mythos von der Entstehung der Welt, wie sie der Priester geformt hat, verlangt, daß der Mensch einen Tag der Woche den Priestern widmet. Darin offenbart sich einmal der Machtanspruch der Jerusalemer Tempelpriesterschaft. Zugleich opponiert sie mit diesem Mythos gegen die politische Abhängigkeit von Babylon und Persien." (S.46). Daß zwischen solchen Ansätzen und dem Mythosverständnis Petersens kaum Brücken zu schlagen sind, liegt m.E. auf der Hand.

- 127 Gott erfahren, S.59. Sundén bezieht dieses personale Erleben ganz auf Christus (vgl. S.63).
- 128 Krummes Holz - aufrechter Gang, S.61.
- 129 H.Braun hat innerhalb der Entmythologisierungsdebatte das Problem insofern in seiner letzten Schärfe gesehen, als er die Entmythologisierungsfrage über ihre vornehmliche Konzentration auf das Problem des antiken Weltbildes hinausgeführt hat und weit stärker als andere dabei zur Gottesfrage selber vorgestoßen ist. Zwar hatte schon Bultmann von der Annahme aus, daß Gott "die Alles bestimmende Wirklichkeit" sei (Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, S.26), den Schluß gezogen, daß Gott, indem er ja alles bestimme, nicht Objekt unseres Denkens sein könne (ebd.). Dies war aber von einem offenbarungstheologischen Ansatz im Gefolge der dialektischen Theologie her geschehen - von Gott reden hieße, aus Gott reden, was nur Gott selber geben könne; so S.28 - und ermöglichte es in Zukunft (die eigentliche Entmythologisierungsdiskussion setzte ja erst Jahre nach Erscheinen des Aufsatzes ein), die Rede von Gott selber nicht der Entmythologisierung zu unterwerfen. Bei Braun ist dies nun erheblich anders, da nach seiner

Sicht von Gott nur noch anthropologisch, also dort, wo vom Menschen gesprochen werde, geredet werden könne und der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit Gott impliziere (Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, S.341). Wir versuchen im folgenden - wie schon Bultmann, aber in der Entfaltung anders als er -, die Mythosproblematik von einem offenbarungstheologischen Ansatz her anzugehen.

- 130 Es handelt sich um U17 in KD I/2, der die bezeichnende Überschrift "Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" trägt. - Dieser Paragraph muß m.E. unbedingt mit dem verglichen werden, was Barth in U 69 (KD IV/3) im Rahmen seiner "Lichterlehre" entwickelt. Was in U17 auf christologischer Basis eher in abgrenzender Weise ausgedrückt wird - nämlich die Wahrheit Jesu Christi -, findet in U69 eine erheblich andere Akzentuierung, indem nun deutlich die Frage in das Blickfeld tritt, wie sich die Wahrheit Jesu Christi zu Wahrheiten außerhalb des kirchlichen Verkündigungsbereiches verhält (vgl. weiterhin Anm.132), ohne daß unter dem neuen Blickwinkel die christologische Konzentration aufgegeben würde.
- 131 KD I/2, S.307. - Wenn wir uns hier auf Barth berufen, dann muß das mit dem Vorbehalt geschehen, daß wir uns zwar im Grundansatz hier mit ihm einig wissen, keineswegs aber in allen Stücken unserer nun folgenden Ausführungen. In KD III/1, S.91-103 hat Barth sich eingehend mit dem Mythosbegriff auseinandergesetzt und ihn für die Bibel - speziell auch für die Schöpfungsgeschichte - abgelehnt. Er hebt dabei vor allem das Statische, Ungeschichtliche am Mythos hervor: "Der wirkliche Gegenstand und Inhalt des Mythos sind die wesentlichen Prinzipien der (im Gegensatz zur konkreten Geschichte) allgemeinen, an bestimmte Zeiten und Orte nicht gebundenen Wirklichkeiten und Verhältnisse des natürlichen und geistigen Kosmos. Die Verkleidung ihrer Dialektik und ihres zyklischen Wandels in Göttergeschichte ist die Form des Mythos." (S.91). M.E. hat hier Barth bestimmte Erscheinungsformen mythischen Denkens durchaus scharf analysiert, ohne dem Problem in seiner ganzen Komplexität gerecht geworden zu sein. Von unserem Denkansatz her empfiehlt es sich gerade nicht, zwischen Mythos und Geschichte von vornherein in der Weise zu trennen, wie es bei Barth doch recht deutlich geschieht.
- 132 Das heißt nun freilich nicht, um an Anm.130 anzuknüpfen, daß die Wahrheit des biblischen Gottes und somit auch die Wahrheit Jesu Christi auf den Inhalt der christlichen Verkündigung beschränkt werden kann, sondern daß es auch außerhalb derselben Zeugen dieser Wahrheit gibt (vgl. Barth, KD IV/3, S.128-153) - frei-

lich Zeugen der Wahrheit Jesu Christi und nicht einer allgemeinen Wahrheit, an der die Wahrheit Jesu Christi dann lediglich Anteil hätte.

- 133 Von unseren Verstehensprämissen her legt es sich nahe, bei den angeführten Belegen - die eine Auswahl darstellen - eine übertragene Redeweise dergestalt anzunehmen, daß hier menschliches Empfinden und Vermögen in den außermenschlichen Bereich hineinprojiziert werde. Kann aber solche Rede nicht auch für uns Anstoß sein, die außermenschliche Kreatur nicht nur als Objekt, als "res extensa" zu begreifen?
- 134 M.E. läßt sich hier eine Verbindung zu der Untersuchung des "Bundes"begriffes herstellen, wie sie E.Kutsch unternommen hat. Das Ergebnis seiner Untersuchung zeigt, daß im theologischen Bereich בְּרִית sowohl die "Selbstverpflichtung Gottes" als auch die "Verpflichtung der Menschen durch Gott" zum Ausdruck bringen kann (Verheißung und Gesetz, S.205). Im ntl. Bereich verweist in der Sicht von E.Kutsch der Sprachgebrauch von διαθήκη in die gleiche Richtung (vgl. Neues Testament - Neuer Bund?, zusammenfassend S.159).
- 135 L.Köhler, Deuterojesaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht.
- 136 Y.Gitay, Prophecy and Persuasion.
- 137 Vgl. hier die Diskussion bei Preuß, Deuterojesaja, S.23f mit den entsprechenden Literaturverweisen. Mir selber erscheint es angemessen, doch auch mit einer mündlichen Verkündigungsphase zu rechnen. Besonders aufschlußreich ist hier 43,1-7. Der zweiteilige Aufbau dieses Abschnittes (vgl. Westermann z.St.) läßt sich m.E. am besten dadurch erklären, daß hier in den Ausageduktus das Element der Redundanz hineinkommt (vgl. vor allem V.1b und V.5a), was doch eher auf ein mündliches Wortgeschehen hindeutet.
- 138 Melugins Urteil ist zwar nicht gerade ermutigend, aber vielleicht doch sachgemäß, wenn er meint, es wäre unmöglich, verschiedene Wachstumsstadien zu rekonstruieren (The Formation of Isaiah 40-55, S.175). Vgl. auch den diesbezüglichen Forschungsüberblick bei A.Richter, Hauptlinien, S.116-122.
- 139 Die meisten Ausleger übersetzen die Perfekta in V.12 präsentisch (Duhm, Volz, Fohrer, Westermann, Merendino u.a.; anders Elliger). Vgl. GesK, §106g: Das Perfekt könne auch dienen zur "Darstellung von Handlungen, Ereignissen oder Zuständen, die, obschon in der Vergangenheit vollendet, doch irgendwie auch in die Gegenwart noch hereinreichen (im Deutschen meist durch das Prä-

sens wiedergegeben) ...". Vgl. auch V.13, wo in einem synonymen Parallelismus im Vordersatz Perfekt, im Nachsatz Imperfekt steht.

- 140 Im masoretischen Text (MT) steht etwas ungewöhnlich "Wasser" als Parallele zu "Himmel". Qa liest statt dessen מַיִם. Es scheint mir wahrscheinlich zu sein, daß bei MT ein ו' ausgefallen ist.
- 141 מָנַח dürfte in V.12 und 13 den gleichen Sinn haben. Sonst kommt das Verb im Piel nur noch in Ps 75,4 und Hi 28,25 vor. In Ps 75 sind das Objekt die Säulen der Erde, in Hi 28 die Wasser. Beide Belege weisen auf Schöpfungsvorgänge hin. Allen vier Belegen ist gemeinsam, daß es bei ihnen um ein herrschaftliches Bestimmen eines untergeordneten "Objekts" geht, sei es seine Ausdehnung (Himmel), seine Wirkkraft (Geist Jahwes, Wasser) oder sein Ort (Säulen der Erde).
- 142 שְׁלִישׁ bezeichnet das Drittel einer bestimmten Maßeinheit; um welches Maß es geht, ist nicht klar. Die Frage, auf was hingewiesen werden soll, hängt entscheidend davon ab, ob man ב' instrumental ("mit") oder lokal ("in") übersetzt. In letzterem Fall braucht entgegen den griechischen Übersetzungen עַל nicht getilgt zu werden. Für die Bedeutung "in" spricht zunächst einmal die Verwendung des Verbuns כָּלַל. Im Qal kommt es zwar nur hier vor, die Hiphil-Bedeutung dürfte aber ähnlich sein. So heißt es dann in 1.Kön 7,26, daß das Meer des Tempels 2000 Eimer erfasse, oder in Jer 2,13, daß das Volk sich rissige Zisternen mache, die kein Wasser fassen. Berücksichtigt man noch den einzigen weiteren Beleg von שְׁלִישׁ in Ps 80,6, wo von den Tränen eines Dreimaßes die Rede ist, dann könnte es bei unserer Stelle darum gehen, den Staub der Erde in ein Gefäß mit dem Maß eines Drittels zu fassen. Gegen Elliger und Fohrer wäre dann עַל beizubehalten.
- 143 Der Singular bei MT entspricht nicht dem Plural des Subjekts. Da aber das nachfolgende Wort mit ו' beginnt, wird man eine Haplographie annehmen und וְטַלֵּי lesen können.
- 144 Solche Gegenüberstellung findet sich in der Weisheitsliteratur, man denke nur an die Gottesreden bei Hiob. Ein bezeichnender Beleg, der zunächst sehr an Jes 40,14b erinnert, findet sich in Hi 21,22: "Kann man Gott Erkenntnis lehren? Er ist es, der die Hochmütigen richtet!" Trotz dieser zunächst sehr eng anmutenden Berührung in der Aussage halte ich es für angemessener, vom Aussageduktus der sonstigen "Wer-Fragen" bei Deuterorjesaja auszugehen, wo der Gedankenhorizont keineswegs auf weisheitliche Erkenntnisbemühung hinweist, sondern wo in argumentativ-polemischen Ton eine Standortbe-

stimmung des Jahweglaubens inmitten der babylonischen Umwelt versucht wird, wie aus den nachfolgenden Ausführungen ersichtlich ist. Es zeigt sich hier ein grundsätzlicher Unterschied zu weisheitlichem Denken. Für dieses ist Jahwes Gottsein an sich keineswegs das Problem, auch wenn der Jahwe-name relativ selten auftaucht. (Vielleicht stellt sich der Weisheit dieses Problem auch deshalb nicht, weil sie sich nicht an den Geschichtserfahrungen Israels mit Jahwe orientiert.) Auch in der Krise weisheitlicher Theologie (Hiob, Kohelet) geht es nicht um den Jahweglauben als solchen, sondern "lediglich" darum, in welcher Weise das Verhältnis zwischen Jahwe (bzw. Gott allgemein) und seiner Kreatur zu denken ist. Man muß nicht unbedingt jegliche Beziehung Deuterojesajas zur weisheitlichen Gedankenwelt ausschließen; gleichwohl gilt es festzuhalten, daß der Ort und somit auch das Ziel theologischer Fragestellung bei beiden jeweils recht unterschiedlich sind.

- 145 Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes.40-66, S.174.
- 146 So die Umschreibung von Preuß, Deuterojesaja, S.88f. Der Text lautet: "Thou art holding the ends of the earth suspended from the midst of heaven." (ANET, S.387, Z.23f).
- 147 AOT, S.298, Z.240f.
- 148 רוח kommt bei Deuterojesaja noch in 40,7; 41,16.29; 42,1.5; 44,3; 48,16; 54,6 vor. In der Mehrzahl der Belege geht es dabei um eine Kraft, die etwas bewirkt. V.13a könnte man infolgedessen so umschreiben: Wer bestimmt die Wirkkraft Jahwes? Wer bestimmt, was Jahwe zu wirken habe (bzw. wirken kann)?
- 149 Ich zitiere aus dem enūma eliš nach der Übersetzung in AOT, S.108-129. - Ähnliche Beobachtungen macht Stummer, a.a.O., S.175f. Auch Whybray (The heavenly counsellor in Isaiah xl 13-14) nimmt an, daß Deuterojesaja sich auf Vorstellungen babylonischer Mythologie bezieht. Ob darüber hinaus die israelitische Vorstellung von der himmlischen Ratsversammlung eine Rolle gespielt hat (so Whybray), erscheint mir doch fraglich (bei Whybray vgl. zusammenfassend S.80f).
- 150 Zeile 34 gibt ANET (S.66) etwas anders wieder: "Caused him to go the way of success and attainment." - Diese Aussagen stehen im Zusammenhang des Kampfes Marduks mit Tiamat, zu dem er von anderen Göttern aufgefordert wird (Zeile 31). Nun ist die Frage, ob die Wendung "Weg des Heils" (bzw. "way of success") zu ארך משפט in Jes 40,14 in Beziehung gebracht werden kann. Laut Elliger (BK XI/1, S.97) ist משפט bei Deuterojesaja "Gottes von ihm selbst jemandem zugesprochener Willensentscheid, wie es

weitergehen soll." Die Geschichte könne ganz allgemein der ארץ משפט sein. Ähnlich sieht es Preuß: "'Gerechtigkeit Jahwes' sind für Dtjes Jahwes Heilswillen, Heilmittel, Heilstat(en) und der dadurch entstehende Heilszustand insgesamt ..." (Deuterojesaja, S.87). So gesehen könnte man in V.14aß einen Bezug zu dem erkennen, was im obigen Beleg von Marduk ausgesagt wurde. Die Frage würde darauf hinzielen, daß Jahwe nicht auf den "Weg des Heils" von anderen Göttern eingewiesen werden muß. An dieses Aussagegefälle schließt V.14b direkt an: "Was der Weltenlenker will ..., das stammt natürlich aus einer alles überragenden Einsicht in die Zusammenhänge der Dinge ..." (Elliger z.St.; zu V.13f vgl. auch ders., Der Begriff "Geschichte" bei Deuterojesaja, S.207-210).

- 151 Diese Formulierung setzt voraus, daß in V.12 tatsächlich Schöpfungsvorgänge geschildert werden. Darauf weist die Verwendung von מִן im Zusammenhang mit Schöpfungsaussagen in Ps 75,4 und Hi 28,25 hin (vgl. Anm.141). In diesem Sinn darf man dann auch מִן verstehen: Es steht in Jes 40,12 zu מִן in einem chiastischen Verhältnis. Anzuführen wäre auch nochmals Hi 28,25, wo die Substantivbildung מִן dem Verb מִן zugeordnet ist. Wird tatsächlich mit מִן ("messen") ein Schöpfungsvorgang umschrieben, dann braucht man hinsichtlich des Verbs שקל ("wägen") wohl nichts anderes zu vermuten. Wie steht es nun mit der Vorstellung, Jahwe erfasse im Dreimaß den Staub der Erde? Wenn in einem bereits zitierten babylonischen Beleg (AOT, S.298, Z.240f) davon die Rede ist, daß Marduk die Erde aufschützte, das Wasser des Meeres messe und Pflanzungen schaffe, dann dürfte auch das Erfassen der Erde im Dreimaß einen Schöpfungsvorgang meinen: Jahwe erfaßt den Staub der Erde im Dreimaß, um ihn aufschütten zu können. Direkt sagt dies unser Text nicht; gleichwohl könnte er diese Vorstellung beinhalten.
- 152 Anders sieht es v.Waldow, Anlaß und Hintergrund, S.28f: Der "Punkt gemeinsamer Übereinstimmung kann geschaffen werden durch rhetorische Fragen, die eigentlich nichts als Binsenwahrheiten enthalten, denen aber gerade deshalb die Hörer zustimmen müssen, Jes. 40,12-14." Ähnlich äußert sich Gitay, Prophecy and Persuasion, S.81.
- 153 Von "Monotheismus" kann nur dann geredet werden, wenn es um die Einzigkeit eines Gottes (hier also Jahwes) geht. Zu unterscheiden sind davon Aussagen, die "lediglich" Jahwes Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit ausdrücken wollen (vgl. hierzu H.Wildberger, Der Monotheismus Deuterojesajas, S.507; zu den Aussagen von der Unvergleichlichkeit Jahwes oder einer anderen Gottheit vgl. C.J.Labuschagne, The incomparability of Yahweh). Daß sich erst seit Deuterojesaja durchreflektierte(!)

monotheistische Aussagen finden lassen (vgl. Wildbergers Untersuchung, insbes. S.520), ist anzunehmen. Eine andere Frage ist jedoch, ob es nicht schon vor dem Exil deutliche Ansätze in dieser Richtung gegeben hat (s. hierzu auch Abschn.II, Anm.73). Während Vorländer hier skeptisch ist, "weithin einen polytheistischen Charakter" der vorexilischen Religion Israels annimmt und lediglich einen "deutliche(n) Trend hin zur Monolatrie" gegen Ende der Königszeit zu erkennen meint (Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, S.111), geht Stolz (Monotheismus in Israel, S.177) m.E. von einem etwas weiter reichenden Blickwinkel aus, indem er sich nicht allein auf monotheistische oder monolatrische Aussagen als solche konzentriert. So hätte sich die Unheilsprophetie des 8. Jahrhunderts "an der Differenz zwischen Gott und Welt" orientiert; "... der Gott, welcher dieser Welt gegenübersteht, ist etwas ganz anderes als die sich im Kosmos der Lebenswelt sich manifestierenden Götter des Polytheismus." Unabhängig von dem schwierigen Problem, ob man schon in der nomadischen Zeit oder in Israels Frühzeit monotheistische Tendenzen ausmachen kann (vgl. die Diskussion bei Stolz, S.154-174), wird man doch bei der vorexilischen Prophetie mit derlei Ansätzen zu rechnen haben, auf denen Deuterojesaja fußen konnte. Wie anders als so wollte man etwa die jesajanische Geschichtsschau verstehen, daß Jahwe die Fäden des gesamten geschichtlichen Geschehens in der Hand hat und so z.B. auch hinter der Großmacht Assur steht? Freilich könnte man bei Belegen wie Jes 7,18; 8,4; 10,15 einwenden, daß es außerisraelitische Belege im polytheistischen Zusammenhang gibt, denen zufolge Götter sich gegen ihr eigenes Territorium wenden können oder auch Fremdvölker dazu dienen, daß eine Gottheit ihr Vorhaben verwirklichen kann. Der diesbezüglich m.E. deutlichste Beleg ist der sog. "Fluch über Akkad" (zusammenfassend dargestellt bei Albrektson, History and the Gods, S.24-26). Hier wird aber sofort deutlich, daß die polytheistischen Prämissen in der Weise zum Tragen kommen, daß die Handlung einer einzelnen Gottheit in Korrelation zu den Verhaltensweisen anderer Götter gebracht wird, was eben bei Jesaja nicht der Fall ist.

- 154 Das Substantiv אִיִּים (Elliger: "die fernen Inseln und Gestade"; so auch KBL) wird wohl deshalb neben גִּוִּיִּים gebraucht, um "den Kreis der Völker in lückenloser Vollständigkeit bis in die weiteste Ferne vor Augen zu führen." (Elliger).
- 155 Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40-66, S.176.
- 156 Insgesamt kommen die Kommentare zu den unterschiedlichsten Lösungen. Duhm kann an der Echtheit von V.16 deshalb festhalten, weil er mit V.17 einen neuen Sinn-

abschnitt beginnen läßt. Keine eindeutige Entscheidung wagen Volz und Westermann. Whybray hält den Vers auch im jetzigen Zusammenhang V.12-17 für echt, Fohrer klammert ihn als Zusatz aus.

- 157 Elliger weist mit Recht darauf hin, daß למטה nie "Gottesbild" bedeute. In Jes 13,4 kann das Wort sogar die Funktion eines Vergleichspartikels einnehmen (vgl. auch למטה in Ps 58,5).
- 158 צורף am Schluß von V.19 ergibt schwerlich einen Sinn. Alternativvorschläge müssen hypothetisch bleiben. M.E. kann man am ehesten לרצף lesen. Die Textverderbnis wäre mit einer Umstellung zweier Konsonanten und der Ersetzung von י durch י zu erklären. Nachdem kurz vorher im gleichen Vers tatsächlich צורף im Partizip vorkommt, hat ein Abschreiber wohl noch dieses Wort im Ohr gehabt.
- 159 Vollends unklar sind die Worte המסכן תרומה, die z.T. von den Übersetzungen nicht wiedergegeben werden. Es scheint mir angemessen, mit Elliger auf eine Übersetzung ganz zu verzichten. Eines scheint jedoch wahrscheinlich: V.19 sagt aus, daß das Götterbild gegossen wird, das Material in V.20 aber ist Holz. Somit dürfte in beiden Versen eine je unterschiedliche Fertigungstechnik beschrieben sein.
- 160 Die meisten Kommentare lesen statt מיסרה מוסירה oder auch מיסרה, während neuerdings Merendino wieder beim vorliegenden Text bleibt. Gewiß könnte man sich grundsätzlich einen Austausch von י durch י vorstellen; dennoch kann solche Emendation wenig überzeugen. Als Angeredete sind ja die Exulanten zu denken. Können diese etwas "von der Gründung der Erde an", also in dieser zeitlichen Erstreckung nach rückwärts, wissen? Elliger postuliert, daß der Erkenntnisvorgang und sein Inhalt "zu allen Zeiten" der gleiche wäre. Das würde aber heißen, daß Deuterocesaja hier Elemente einer - wie wir heute sagen würden - "natürlichen Theologie" aufnimmt (vgl. in dieser Hinsicht Duhm und Volz). Solche Denkstrukturen sind aber - wie wir insgesamt zu zeigen versuchen - in der ganzen Komposition V.12-31 nicht zu finden. Auch die Wendung מראש in V.21 will nicht auf derlei hinaus. H.P.Müller (Art. ראש, Sp.712) meint zwar, daß der Ausdruck hier - wie in 41,4 - "im Blick auf den Anfang der Zeit überhaupt verwendet" werde und sich hier somit für Deuterocesaja "die Geschichte Israels mit der Geschichte schlechthin" decke. In 41,26 und 48,16 dürfte die Wendung aber auf keinen Fall diesen Sinn haben. Sie scheint vielmehr in allen vier Belegen einen zunächst nicht näher umrissenen Anfang zu meinen. Um welchen Anfang es sich genau handelt, kann nur der Kontext klären. Dieser deutet in V.21 darauf hin, daß es sich hier um den Anfang der

Geschichte Gottes mit Israel handeln kann, die in diesem Beleg als eine Geschichte der Wortmitteilung begriffen wird. - Unsere Übersetzung ist folgendermaßen zu erläutern: Es geht um die Grundfesten der Erde. Sie stellen gleichsam Fundamente dar, die im Meer aufruhren (vgl. 2.Sam 22,16 und Ps 18,16; von den "Grundfesten der Erde" ist außer in Jes 40,21 in Jes 24,18; Jer 31,37; Mi 6,2; Ps 82,5; Spr 8,29 die Rede). Durch die Grundfesten wird die Erde vor dem Versinken im Meer bewahrt. $\pi\kappa$ ist hier also nicht als Gegensatzwort zu "Himmel", sondern zu "Wasser" zu verstehen (vgl. H.H.Schmid, Art. $\pi\kappa$, Sp.229-231). - Wenn nun Deuterocesaja ein Wissen über die Grundfesten der Erde erfragt, dann ruft er hier weniger ein kosmologisches Wissen in Erinnerung. Vielmehr will er auf den verweisen, der der Erde ihre Grundfesten gegeben hat. Deshalb wird auch sogleich in V.22 von der Majestät des Schöpfers gesprochen.

- 161 Die Übersetzung von הי mit "Kreis" läßt noch offen, was damit eigentlich gemeint ist. Hilfreich ist zunächst Elligers Erklärung, es wäre "der Horizont gemeint als die Linie, innerhalb derer die Erde sich ausbreitet und die zugleich der Rand des Himmelsgewölbes ist, das sich über der Erde spannt." Umfassender ist allerdings Keels im Anschluß an altorientalische Vorstellungsgehalte gewonnene Darlegung: "Auch das AT stellt neben den Erdkreis die Inseln (97,1; vgl. 72,10). Diese Inseln bilden die 'Enden der Erde' (Jes 41,5), den äußersten kreisrunden Horizont (Hi 26,10), der aus riesigen Bergen besteht, die das Himmelsgewölbe tragen. Wenn Gott im Kampf mit den Mächten des Chaos das Meer bis auf den Grund aufwühlt, dann werden die Fundamente der Berge, resp. der Erde sichtbar (18,8.16)." (Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik, S.18; die Bibelbelege, die nur Kapitel- und Verszahl nennen, beziehen sich auf die Psalmen). Diese Deutung erlaubt es, Deuterocesajas Rede von den "Inseln" (40,15; 41,1.5; 42,4.10.12.15; 49,1; 51,5), von den "Enden der Erde" (40,28; 41,9; 42,10; 43,6; 48,20; 49,6), von den "Grundfesten" (40,21) und dem "Kreis der Erde" (40,22) auf einer Linie zu sehen. Es handelt sich hier um geschöpfliche Gegebenheiten, deren Vorhandensein für den Bestand vorfindlicher Wirklichkeit unabdingbar ist, jenseits derer zugleich nichts "Seiendes" mehr gedacht werden kann. Somit legt es sich auch nahe, die Rede von den "Grundfesten der Erde" (V.21) und die vom "Kreis der Erde" (V.22) in einen direkten Zusammenhang zu bringen. - Ein Blick auf Spr 8,27.29 kann unsere Sicht nur weiter untermauern. In V.27 ist vom Abmessen des Kreises (הי) über den Wasertiefen die Rede, in V.29 vom Abmessen der Grundfesten (מוסד) der Erde. Das Verbum חקק in Spr 8,27.29 habe ich im Anschluß an Ringgren (ATD 16/1 z.St.) mit

"abmessen" wiedergegeben. Man könnte auch von "abstecken" oder "feststecken" (Gesenius) reden. In ihrem Kontext unterstützen diese Belege nochmals unsere Annahme, daß auch Jes 40,12 einen Schöpfungsvorgang umschreiben will. Daß in Spr 8 im weisheitlichen Kontext davon die Rede ist, nötigt uns allerdings nicht zu dem Schluß, daß Deuterocesaja in 40,12 auf diesem Boden stünde. Vielmehr wird man angesichts der zu 40,12 von uns angeführten babylonischen Belege annehmen können, daß im alten Orient das Abmessen eines Objektes als Schöpfungsvorgang begriffen worden ist und so in ganz unterschiedlichen Traditionsströmungen Eingang finden konnte; auch das Vergleichsmaterial zu 40,13f macht es wahrscheinlich, solche religionsgeschichtlichen Bezüge zu vermuten und weniger weisheitlichen Einfluß. - Nun ist allerdings vom "Kreis der Erde" nicht für sich die Rede, sondern es wird gesagt, daß Jahwe über (by) ihm throne. Markiert der "Kreis der Erde" die Grenze dessen, was man sich als geschöpft gegeben vorstellen kann (vgl. Hi.26,10: "Der auf den Wassern einen Kreis abmißt, bis hin, wo Licht samt Finsternis enden."; mit dem Apparat der BHK lesen wir statt *pn pqn* [allerdings Partizip und nicht Perfekt] und leiten *an von an ab*), dann entzieht sich das Thronen Jahwes über diesem Kreis der raumhaften Vorstellung (anders Elliger: "Jedenfalls thront Jahwe nicht im leeren Luftraum, sondern über dem Himmelsgewölbe."). Es wird ein Vorstellungshorizont eröffnet, den wir in unserer Begrifflichkeit "Transzendenz" nennen würden.

- 162 Die Ergebnisse in seinem Kommentar sind durch seine Untersuchung "Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas" untermauert (S.127ff).
- 163 Deuterocesaja, S.51f.
- 164 Prophecy and Persuasion, S.81-83.
- 165 ATD 19, S.53.
- 166 Es seien nur einige Möglichkeiten der Unterteilung von 40,12-31 genannt:
 - 12-17/18-24/25-26/27-31 (Westermann);
 - 12-17/18-20/21-26/27-31 (Merendino);
 - 12-17/18-26/27-31 (Elliger, Whybray);
 - 12-17/18-20/21-24/25-27/28-31 (Leslie).
 Die Masoreten haben nochmals anders unterteilt:
 12-16/17-24/25-26/27-31.
- 167 Unsere nun folgenden Ausführungen berühren sich eng mit der Analyse von 46,5-7(5-11) in Anm.18.
- 168 Wenn man V.19f von V.18 her versteht, dann läßt sich feststellen, daß Deuterocesaja offenkundig eine Identi-

fikation von Gottheit und Bild vornimmt. Ist das eine polemische Übertreibung? Daß "auch einem antiken Menschen der Unterschied durchaus bewußt ist", bemerkt Elliger (BK XI/1, S.73). M.E. muß man da differenzieren. Institutioneller Theologie ist solche Differenz wohl bewußt. Trifft dies aber auch für die "einfachen" Gläubigen zu? Vgl. auch die ganz ähnliche Beobachtung von Preuß, Deuterijosaja, S.55. Insofern kann man der Götterbildpolemik Deuterijosajas ihre Berechtigung nicht abstreiten. Wieweit sie überzeugt hat, ist eine andere Frage. Gerade die Repräsentation der Gottheit im Bild wird auch ihre Verlockungen gehabt haben.

- 169 In Abschn.IV werden wir auf vorexilische Schöpfungsaussagen zu sprechen kommen. Der Hinweis auf die Verkündigungstradition scheint mir ein(!) sicheres Indiz dafür zu sein, daß Deuterijosaja mit seiner Schöpfungstheologie nicht in der Weise Neuland betreten hat, wie es Vorländer (Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, S.107f) annimmt.
- 170 In den Psalmen wird oft vom Thronen Jahwes gesprochen. Es kann davon die Rede sein, daß Jahwe auf dem Thron sitzt (9,5; 47,9), auf dem Zion (9,12; 132,14), auf dem Berg (68,17), über (auf?) den Cherubim (80,2; 99,1). Diese Belege deuten darauf hin, daß die Vorstellung im Jerusalemer Kult beheimatet ist. Die übrigen Stellen weiten das Vorstellungsfeld aus; es dürfte aber nichts dagegen sprechen - auch der Kontext der Aussage ist vielfach aufschlußreich -, da ebenso Jerusalemer Kulttradition anzunehmen: Jahwe thront auf der Flut, als König in Ewigkeit (29,10), als Heiliger (22,4), er thront ewig (102,13), seit alters (55,20), in den Himmeln (2,4; 123,1), in der Höhe (113,5). In 33,14 heißt es schließlich, daß Jahwe vom Ort seines Thronens (den Himmeln, s. V.13) auf alle Bewohner der Erde schaut. - Zu diesem Vorstellungskreis dürfte nun auch Jes 40,22aa gehören. Ist dies richtig, dann fußt Deuterijosaja hier auf Jerusalemer Kulttradition, die so Teil der Verkündigungstradition wäre, die der Prophet bei seinen Zuhörern voraussetzen kann. Auch wenn ein guter Teil der Psalmbelege erst aus nachexilischer Zeit stammen dürfte - vorexilisch sind höchstwahrscheinlich Ps 2; 29; 132 -, ist doch anzunehmen, daß sich über längere Zeiträume hinweg vergleichbare Vorstellungen in jeweils spezifischer Ausprägung durchgehalten haben. - Auf einen weiteren Sachverhalt muß noch aufmerksam gemacht werden: Einige Psalmen bringen Jahwes Thronen zu irdischer Macht dadurch antithetisch in Beziehung, daß der thronende Jahwe diese begrenzt oder auch zunichte macht (z.B. Ps 2; 9,5-13; 33,13-17). Genauso ist Jes 40,22aa.23 zu verstehen! Wie beim vorexilischen Ps 2 ist in Jes 40,23 zudem von den יְרוּסִים (Ps 2,2) und den שְׁפִטֵי אֶרֶץ (Ps 2,10) die Rede. Wir können also annehmen,

daß auch die Vorstellung von der Begrenztheit irdischer Macht im Vergleich zu Jahwes Thronen bereits Bestandteil der Verkündigungstradition war, auf die der Prophet verweist. Bei alledem wäre es unwahrscheinlich, daß die restlichen Aussagen in V.22f einschließlich der Schöpfungsthematik etwas völlig Neues gesagt hätten.

- 171 N.C.Habel hat die Formel "He Who stretches out the Heavens" (so auch der Titel seines Aufsatzes) traditionsgeschichtlich untersucht und dabei ein besonderes Augenmerk auf Deuterocesaja gerichtet. Sein Ergebnis ist folgendes: "The formula ... does not seem to be pointing to the creation of the heavens as a structural component of the cosmos ..., but rather to the preparation of a unique domain of Yahweh for his heavenly theophanies." (S.430). Außerhalb Deuterocesajas werden Hi 26,7-10; Ps 18,10-12; 104,2-4; 144,5-7 in erster Linie angeführt (S.421-425). Es sei hier dahingestellt, wie es sich bei diesen Belegen verhält und ob man sie so einander zuordnen kann. Bei Deuterocesaja geht es jedenfalls in 40,22b um Schöpfung und nichts anderes. Der eindeutige Beweis sind die sonstigen Belege, wo innerhalb Jes 40-55 vom Ausspannen der Himmel die Rede ist: 42,5; 44,24; 45,12; 48,13; 51,13. Bei diesen ist es vom Kontext her völlig klar, daß ein Schöpfungsvorgang gemeint ist.

- 172 Elliger weist darauf hin, daß die מְרִינִים sonst (Ri 5,3; Hab 1,10; Ps 2,2; Spr 8,15; 31,4) "immer in der Parallele zu den Königen (erscheinen)", somit wie diese "Würdenträger" und "Machthaber" wären. Nachdem in unserem Beleg im synonymen Parallelismus die "Richter der Erde" erwähnt werden, wird man hier davon ausgehen können, daß es sich nicht um "Richter" im engeren Sinn handelt, sondern um Männer, "die ganz allgemein Herrschaft ausüben, regieren." (so Elliger unter Verweis auf Ps 2,10; 148,11; Spr 8,16).

- 173 Als Beispiel sei hier das Loblied der Hanna angeführt (1.Sam 2,1-10), das für uns auch noch aus einem anderen Grund interessant ist: Das die Machtverhältnisse umkehrende Handeln Jahwes (V.7.8a) wird in 8b - eingeleitet durch ein begründendes כִּי - mit der Aussage in Verbindung gebracht, daß Jahwe die Säulen (מְצֹדֹת Pl.) der Erde gehören und er den Erdkreis darauf gesetzt hat. Das ist m.E. ein weiterer Grund dafür, am Text in V.21b nichts zu ändern.

- 174 Auch V.21b hat noch Fragecharakter; nur zielt die Frage hier auf die Grundfesten der Erde, während die Fragen in V.21a allgemeiner ausgerichtet sind und noch nicht deutlich machen, auf was sie hinauswollen. Das wird erst durch die speziellere Frage in V.21b und die konstatierenden Aussagen in V.22f klar.

- 175 Die Frage in V.18 leitet das Disputationswort ein und gehört als solche noch nicht zur Disputationsbasis. Daß V.23 auch überleitenden Charakter hat, wurde bereits vermerkt.
- 176 Erst die nachfolgende Zeile macht deutlich, was mit "diese" gemeint ist: das Heer der Himmel, das hier aus den Gestirnen besteht (vgl. etwa auch Dtn 4,19; 17,3). Daß mit dem Suffix der 3.Pers.pl. tatsächlich die Himmel gemeint sind, legt sich auch von 45,12b her nahe. - Bemerkenswert ist, daß das "Heer der Himmel" anderweitig als (möglicher) Gegenstand göttlicher Verehrung angeführt werden kann, was natürlich durchweg in kritischem Licht gesehen wird (vgl. Dtn 4,19; 17,3; 2.Kön 17,16; 21,3.5; 23,4f; Jer 8,2; 19,13; Zeph 1,5; 2.Chr 33,3.5). Die Mehrzahl der Belege weist in den dtn.-dtr. Bereich. Offenkundig ist nicht nur im Nordreich (so 2.Kön 17,16), sondern auch in Juda dem Heer der Himmel göttliche Verehrung gezollt worden: Nach 2.Kön 23,4f hat Josia zusammen mit dem Baals- und Ascherakult auch die Gestirnsverehrung in Juda wieder abgeschafft.
- 177 במספר kann sowohl "abgezählt" als auch "vollzählig" bedeuten (Elliger). In der hier vorgenommenen Übersetzung sollen beide Bedeutungsnuancen Berücksichtigung finden.
- 178 Zum Begriff שמש bei Deuterocesaja vgl. Anm.150. Die Aussage "... vor meinem Gott entschwindet mein Recht" ließe sich also in dem Sinn verstehen, daß von Jahwe her keine heilvolle Zuwendung mehr erfahren wird.
- 179 Zur Rede von den Enden der Erde vgl. Anm.161.
- 180 "Zwischen Jahwe und den Gestirnen steht ... die Schöpfung. Nicht Gleichheit oder auch nur Vergleichbarkeit besteht, sondern der klare Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf." (Elliger; vgl. auch Whybray, The heavenly counsellor in Isaiah xl 13-14, S.81).
- 181 Elliger, der vor allem den Aspekt gestrengen Befehlens betont, zieht bei der Aussage, daß Jahwe alle Gestirne beim Namen ruft, als Vergleichstext bei Deuterocesaja die textkritisch unsichere Stelle 41,25 heran, während wir uns auf 43,1 und 45,3f berufen.
- 182 Ganz ähnlich auch E.Jenni, Art. נָכַח, Sp.239.
- 183 Weitere Belege bei Jenni, a.a.O., Sp.240. Jenni sieht z.B. dort, wo von Jahwe als in Ewigkeit thronendem König geredet wird, "Nachwirkungen älterer Tradition".
- 184 Vgl. Anm.161. Dort haben wir beobachtet, daß die Rede von den Enden der Erde in einen umfassenderen Vorstellungszusammenhang gehört, der nicht nur Deuterocesaja

zu eigen ist, wenngleich für die Formulierung, Jahwe schaffe die Enden der Erde, kein Beleg beizubringen ist, auf den sich der Prophet direkt hätte stützen können. Insofern halten wir unsere doppelte Betrachtungsweise für angemessen, einerseits Deuterocesaja auf bekannten Vorstellungen fußen zu sehen, andererseits ihm in der Art des Ausdrucks und den damit verbundenen Nuancierungen Neues zuzutrauen.

- 185 Elliger vermutet vornehmlich einen "Seitenblick auf die übrigen an der Geschichte beteiligten Mächte, etwa die Babylonier, die alle schließlich müde werden." V.30 scheint mir aber darauf hinzudeuten, daß als Kontrast eher menschliche Begrenztheit als solche zu denken ist.
- 186 V.28 gebraucht qy' und ya' im Hinblick auf Jahwe verneinend, ebenso V.31 hinsichtlich derjenigen, die auf Jahwe hoffen. In V.30 ist die Verneinung aufgehoben.
- 187 Das Disputationswort V.25-31 unterscheidet sich von den beiden vorangehenden dadurch, daß der Einwand, dem Deuterocesaja entgegen will, direkt genannt wird (V.27) und die Schlußfolgerung V.29-31 insofern persönlicher ausfällt, als statt der die Exulanten bedrängenden Mächte die Gola - wie schon in V.27 - direkt(!) ins Blickfeld tritt und somit auch der Ton ein persönlicher ist. So gesehen hat es seinen guten Sinn, daß dieses Disputationswort am Schluß der Komposition steht, ohne daß damit die ursprüngliche Selbständigkeit der beiden vorangehenden Einheiten in Zweifel gezogen werden müßte.
- 188 Zit. nach AOT, S.120f.
- 189 Vgl. aber ergänzend Anm.42.
- 190 Es ist in diesem Zusammenhang nochmals ein Blick auf V.26a α zu werfen. Daß hier die Aufforderung, die Augen zu den Gestirnen emporzuheben und die daran anschließende Frage, wer diese geschaffen hat, keine selbstverständliche Antwort in sich bergen kann (so z.B. Duhm), macht Jes 49,18 klar. Dort wird aufgefordert, mit den Augen umherzublicken. Was zu sehen ist bzw. wäre, ist eine (künftige) Sammlung des Volkes - aber: "Es ist ja gar nichts zu sehen!" (Westermann). Geht es so in 49,18 eindeutig nicht um eine Schau offenkundig vorliegender Sachverhalte, sondern um ein "nur" den Augen des Glaubens zugängliches Sehen, dann ist es nicht unangemessen, die stilistisch sehr ähnliche Aufforderung in 40,26 dahingehend zu bewerten, daß auch sie nicht einfach auf Selbstverständlichkeiten hinauswill.
- 191 Zur präsentischen Wiedergabe der Partizipien vgl. Anm.97.

- 192 Wenn man וַאֲנִי von יָצָא herleitet (Westermann, McKenzie, Elliger u.a.), dann würde das bedeuten, daß an dieser Stelle die sog. Menschenschöpfungstradition auf Kyros übertragen wurde (daß Kyros der Angeredete ist, werden wir im folgenden noch nachzuweisen versuchen). Dies wäre bei Deuterojesaja singulär. Außerdem müßte man dann in Imperf.cons. umvokalisieren. Es scheint mir so die Herleitung von נָצַח die wahrscheinlichere zu sein, wie sie auch von North, Fohrer u.a. vorgenommen wird.
- 193 בְּרִית meint hier eine Selbstverpflichtung Jahwes, die man an dieser Stelle mit "Zusage" wiedergeben kann (vgl. E.Kutsch, Verheißung und Gesetz, S.133f [speziell zu dieser Stelle] und [grundsätzlich] ders., Art. בְּרִית, Sp.342).
- 194 Das hat bereits Elliger beobachtet. Dieser hat weiterhin auf die Nähe der Berufungsterminologie unseres Abschnittes zu den Kyrosliedern hingewiesen (S.228).
- 195 Dieser Gesichtspunkt wiegt für mich stärker als die gegenläufige Beobachtung, daß sowohl in 42,6 als auch in dem Gottesknechtslied 49,1-6 (V.6) der Angeredete zum "Licht für die Völker" gemacht werden soll. Kann dies nicht sowohl für Kyros als auch für den Gottesknecht gelten?
- 196 Ein solcher plötzlicher - wenn auch formaler - Wechsel der Anrede weist m.E. darauf hin, daß die Einheit ursprünglich mündlich vorgetragen wurde, und zwar für sich allein, weil ja der Kontext (V.1-4.10ff) ganz andere Aussageinhalte hat.
- 197 Studien zu Deuterojesaja, S.55.
- 198 Studien, S.46f.
- 199 Ich bin Jahwe, S.31f. Bereits in der Berufungsthematik ist also das Element der Bestreitung enthalten, ohne freilich ausschließlich davon geprägt zu sein. Die Ausführlichkeit, mit der auf die Beauftragung des Kyros in V.6b.7 eingegangen wird, läßt sich nämlich von hier aus schwerlich erklären. - In späteren Aufsätzen führt Zimmerli auch den Begriff "Erkenntnisformel" ein und faßt damit die Redefiguren zusammen, in denen es um die Erkenntnis des Gottseins Jahwes geht. Vgl. die Arbeiten "Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel" (zu Deuterojesaja S.69-71) und "Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort)" (zu Deuterojesaja [wenn auch ganz kurz] S.132). Hat Zimmerli in letzterem Aufsatz die Erkenntnisformel auf Gattung und Sitz im Leben hin befragt und dabei das "Erweiswort" als Gattung herausgearbeitet, so wird in einem weiteren Aufsatz untersucht, welche Funktion zusammen mit anderen Gat-

tungen das Erweiswort für die Jahweerkenntnis hat: Vgl. "Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten". S.210f kommt Zimmerli in einer für uns nicht uninteressanten Weise, aber leider nur recht kurz auf die Funktion der Schöpfungsaussagen bei Deuterocesaja zu sprechen: "Im Beweisverfahren gegen die Götter wird nirgends unverhüllt auf die Schöpfung zurückgewiesen. Der Hinweis auf die Schöpfung spielt in den an Israel gerichteten Disputationsworten eine wichtige Rolle." (Zitat S.210). Bei dieser Differenzierung kommt freilich der Sachverhalt zu kurz, daß auch in den Disputationsworten 40,12-31 eine Auseinandersetzung mit den Göttern mit enthalten ist (vgl. Abschn.III.4.a-d). - Zu nennen ist schließlich noch Zimmerlis Aufsatz "Jahwes Wort bei Deuterocesaja", wo u.a. eine Zuordnung von "Schöpferwort" und "Geschichtswort" vorgenommen wird (S.117; ähnlich S.124) und somit die Bereiche der Schöpfung und der Geschichte noch enger als in früheren Arbeiten miteinander in Verbindung gebracht werden.

- 200 Abgedruckt in ANET, S.315f. Vgl. hierzu auch E.Vogt, Einige hebräische Wortbedeutungen, S.57f.
- 201 Dies hat m.E. Vogt etwas zu wenig beachtet (a.a.O., ebd.).
- 202 41,4.22.27; 42,9; 43,9.18.27; 44,6; 46,9; 48,3.12; 52,4.
- 203 נִכְסֵי הַמֶּלֶךְ wird man sicher nicht so verstehen dürfen, als wäre Kyros noch ganz und gar außer Sicht. Eher wird wohl gemeint sein, daß die Tragweite dessen, was da am Horizont heraufzieht, der allgemeinen Einsicht noch entzogen ist. In den beiden weiteren Belegen von נִכְסֵי bei Deuterocesaja (43,19; 44,4) meint das Verb ein wahrnehmbares Sprossen. "Bevor es sproßt" könnte dann in unserem Zusammenhang bedeuten: bevor es in seiner vollen Bedeutung wahrnehmbar und erkennbar ist. Genau diese volle Bedeutung des Kyrosgeschehens sub specie Jahwes umschreiben V.6f!
- 204 Elliger (S.230) legt sich ziemlich genau fest: Es wären "spätestens die Erfolge des lydischen Feldzuges 546 gemeint".
- 205 Elliger (S.238) konzidiert dies auch, meint aber, in Jes 40-55 wären nicht alle Worte Deuterocesajas überliefert. Das kann stimmen, gleichwohl scheint es mir problematisch, hierauf die Argumentation zu stützen.
- 206 Vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen v.Waldows (Anlaß und Hintergrund, S.147f).
- 207 Zu 46,5-11 vgl. Anm.18.

- 208 מראשית dürfte in der gleichen Weise gebraucht sein wie מראש in 40,21 (vgl. Anm.160). Auch מקדם könnte hier die Zeitspanne zurück in die Vergangenheit bis hin zum Anfang der Geschichte Gottes mit seinem Volk meinen (vgl. קדם in Ps 44,2; 74,2).
- 209 Unser Vergleich von 46,9-11 mit 42,9 hat also gezeigt, daß von den ראשונות teils mehr global, teils mehr konkret die Rede sein kann. Diese Differenzierung nimmt auch Whybray (Kommentar zu 48,3) vor, der allerdings die konkrete Redeweise (42,9; 43,9) auf die eben zurückliegenden Geschehnisse im Zusammenhang mit dem Auftreten des Kyros bezieht, während es in 41,22; 43,18; 46,9; 48,3 um "Yahweh's past deeds in general" gehe. - Vgl. auch Anm.266.
- 210 Merendino will im Zuge seiner insgesamt stark literarkritisch orientierten Auslegung die Schöpfungsaussagen als eine spätere Hinzufügung betrachten. Er führt wortstatistische und stilistische Gesichtspunkte an. Als Hauptargument bringt er vor, daß die Verwendung von mehr als zwei partizipialen Appositionen zum Jahwenamen bei Deuterocesaja ungebräuchlich sei (S.241). M.E. ist es problematisch, in solchen engen Rastern zu denken. Wenn man nicht zu stark literarkritischen Hypothesenbildungen das Wort reden will, müßte man m.E. in klaren Konturen das Aussageinteresse des Redaktors herausarbeiten können. Das vermisste ich hier bei Merendino. - Nebenbei: Der Nachweis, den er sonst bei seinen literarkritischen Operationen zu 42,5-9 tatsächlich versucht, kann kaum überzeugen. Ist es wirklich das Interesse des Redaktors, "Jahwe als Gott schlechthin zu bezeugen." (S.255)? Ist es so völlig abwegig, eine solche Intention Deuterocesaja selber zuzusprechen?
- 211 Studien, S.88; das folgende Zitat S.90.
- 212 Auch dort, wo Deuterocesaja unverwechselbar eigenes, wenn auch nicht auf die Schöpfung bezogenes Gedankengut ins Spiel bringt, bedient er sich der nicht suffigierten partizipialen Redeweise (vgl. 46,10.11a).
- 213 Vgl. unsere Erwägungen zum Schöpfungsbegriff in Abschn. III.3 und insbes. Anm.97.
- 214 Nach einer recht sicheren Textbezeugung (s. BHS und BHK) wäre אֱמִי קִי zu lesen (vgl. auch Westermann, Elliger, Merendino u.a.). Dem wird man folgen können, da so eine sinnvolle Entsprechung zu לְבִי hergestellt wird.
- 215 Es ist nicht ganz sicher, ob נִי auch personal ("Schwätzer") oder nur sachlich ("Geschwätz") übersetzt werden kann (vgl. die Diskussion bei Elliger). Im Kontext ist von den Wahrsagern und den Weisen die Rede. Dies em-

- pfiehlt eine personale Deutung und weiterhin eine Emendation von **נרים** hin auf **נרים**. Auch die anderen Personenbezeichnungen enthalten ja von sich aus keine Abwertung; diese ergibt sich erst vom Handeln Jahwes her.
- 216 **של Piel** ist hier mit **שלל Piel** identisch zu sehen.
- 217 Der Singular von **נרי** ist relativ gut bezeugt (auch Qa und Qb lesen so). Der Parallelismus spricht jedoch dafür, Plural zu lesen (V.26aß redet von den "Boten"). Würde man den Singular beibehalten, dann wäre nicht auszuschließen, daß V.26aa sich auf die Verkündigung Deuterijosajas bezieht. Dies hätte dann wiederum Konsequenzen für das Verständnis von 42,9 (vgl. unsere Diskussion im vorangehenden Abschnitt). Liest man Plural, dann kann man den gesamten V.26a auf die prophetische Verkündigung bis hin zum Exil beziehen und hätte somit eine einheitliche Aussage vorliegen.
- 218 Der Wortlaut ist sicher nicht so zu verstehen, daß Jahwe Ausführungsorgan eines Planes wäre, der von seinen Boten stammt. Gemeint ist wohl der Plan Jahwes (sein geschichtliches Vorhaben), der von seinen Boten bekanntgemacht und von Jahwe seinerseits ausgeführt wird (mit Elliger).
- 219 Daß ab V.26b die Partizipien mit dem Artikel versehen sind, muß auch in der Übersetzung deutlich werden, was häufig nicht geschieht. Merendino trägt dem Artikel mit der Wiedergabe "Dieser ist es, der sagt ..." Rechnung und akzentuiert m.E. dabei doch etwas zu stark. Angemessener scheint mir die Einführung des Personalpronomens durch Elliger zu sein ("Der ich sage ..."), der sie wie folgt begründet: Im Nominalsatz würde beim Prädikat die Setzung des Artikels unterbleiben, so daß die Partizipien ohne Artikel in V.24b-26a als zum Prädikat des Nominalsatzes **יהוה אנכי** gehörig zu denken wären, während das dreimalige **האמר** zum Subjekt gehöre. Die mit dieser Deutung verbundene Übersetzung hat zudem den Vorteil, daß in V.26b-28 der partizipiale Vordersatz mit der Ich-Form des Nachsatzes zusammenstimmt.
- 220 V.26b fällt wegen seiner Länge auf. Duhm, Fohrer und Westermann behelfen sich damit, daß sie V.28bß an V.26ba^{xx} anschließen, so daß dann mit V.26ba^y eine neue Verszeile beginnt. Das würde vom hebräischen Schriftbild her gesehen bedeuten, daß der dreimalige einheitliche Zeilenanfang (**האמר**) eine Unterbrechung erfährt, was gegen diese Lösung spricht. Elliger hält V.26ba^y für einen Zusatz (ebenso BHK und BHS). Das ist nicht unwahrscheinlich (vgl. das in V.26bß vorkommende und sich eindeutig auf Jerusalem beziehende Suffix). Bei V.28b, der ja seltsam nachklappt (und von Elliger auch für sekundär angesehen wird), erschiene mir folgende

Lösung denkbar, die freilich hypothetisch bleiben muß: Es könnte sich um eine Randglosse zu V.26b handeln. Der Glossator hat vermißt, daß vom Wiederaufbau Jerusalems direkt nicht die Rede ist. Außerdem wollte er den Tempel - היכל kommt innerhalb Jes 40-55 nur hier vor - erwähnen. Später könnte diese Randglosse in den Text selbst hineingekommen und dabei an den Schluß geraten sein. Ein besonderes Problem stellt noch der Infinitiv am Beginn von V.28b dar. Vielleicht hat hier ursprünglich auch האמר gestanden (vgl. LXX und Vulgata). Die Verschreibung wäre damit zu erklären, daß auch das nachfolgende Wort mit ו beginnt. Mit dieser Verschreibung müßte dann die Setzung der Kopula, mit der V.28b eingeleitet wird, einhergegangen sein.

- 221 Hinsichtlich des Bedeutungsgehalts von צולה im vorliegenden Kontext kommen die Kommentare zu recht unterschiedlichen (vgl. etwa Westermann mit Elliger) und teilweise auch etwas schillernden Interpretationen (so z.B. Volz). Es ist nötig, die verwandten Begriffe מְצוּלָה und מְצוּלָה - צולה selbst ist hapax legomenon - mit zu berücksichtigen. Wenn man von der untypischen Stelle Sach 1,8 absieht, wo vermutlich eine Ortsbezeichnung gemeint ist, kann damit zunächst einmal ganz konkret eine Wassertiefe (vor allem eine Meerestiefe) umschrieben werden (Ex 15,5; Sach 10,11; Ps 107,24; Hi 41,23; Neh 9,11); etliche Belege lassen aber eine übertragene Redeweise vermuten (Jona 2,4; Mi 7,19; Ps 69,3.16; 88,7). Vor allem die Not und die Gottferne des Beters kommen durch sie zum Ausdruck. Eine für unseren Text besonders aufschlußreiche Stellung - darauf weist Elliger hin - nimmt Ps 68,23 ein: "Gesagt hat der Herr: Aus Basan werde ich sie zurückbringen, ich werde sie zurückbringen aus den Tiefen des Meeres." So, wie die "Tiefe" die persönliche Not des Beters umschreiben kann (z.B. Ps 69,3.16), so hier eine politische Notlage, die gewendet werden soll. - In Anbetracht der Parallelbelege läßt sich Jes 44,27 m.E. am ehesten so deuten: Es liegt keine konkrete, sondern eine übertragene Redeweise vor, wie schon die personale Anrede zeigt. Weiterhin wird man die Tiefe - wie in Ps 68,23 - politisch verstehen dürfen. Allerdings geht es nun nicht nur um eine Rettung vor den Mächten der Tiefe, sondern um deren Beseitigung überhaupt. Der Schluß liegt nahe, daß hier an das (zusammenbrechende) babylonische Reich gedacht ist (neben Elliger hebt dies vor allem auch Fohrer nachdrücklich hervor). Die Nennung des Kyros im hierauf folgenden Vers würde gerade so einen guten Sinn ergeben. Das Vorhaben, das er auszuführen hat (V.28aß), könnte gerade in dem bestehen, was V.27 bildhaft ausdrückt. - Nach Elliger kann in V.27 "die Wahl des Bildes für die babylonische Weltmacht durchaus durch den Umstand mitveranlaßt sein, daß die Hauptstadt am Euphrat lag und das Kernland obendrein von einer Menge

- von Kanälen durchzogen war." Das ist m.E. eine sinnvolle Erklärung dafür, daß in V.27b von Strömen die Rede ist. Eine übertragene Redeweise kann ja durchaus von einer konkreten Anschauung her gewonnen werden.
- 222 So mit Recht Crüsemann, Studien, S.88, Anm.1.
- 223 Weltschöpfung, S.23.
- 224 מִן begegnet bei Deuterojesaja sonst noch in 42,7; 45, 3.19; 47,5; 49,9. In 42,7 und 49,9 wird damit die Lage des exilierten Israel umschrieben. אֲרַךְ kommt außer in 45,7 noch in 42,6.16 und 49,6 vor. In allen drei Belegen wird von "Licht" im Zusammenhang mit kommenden Geschichtsereignissen geredet.
- 225 So in 48,18; 52,7; 53,5; 54,10.13; 55,12. Etwas aus dem Rahmen fällt die Negation in 48,22, ebenso 41,3, wo vom unversehrten Einherziehen des Kyros die Rede ist. - וְ kommt nur in 45,7 vor.
- 226 Wir sehen also keinen Anlaß, in 45,7 die Beschreibung eines allgemeinen Schöpfungswirkens Jahwes zu vermuten, wie dies z.B. Elliger für V.7aα annimmt. Unsere Deutung ließe allerdings grundsätzlich noch die Möglichkeit offen, in der Anführung der Gegensatzpaare eine Anspielung auf den persischen Dualismus zu vermuten. Eine solche Annahme müßte jedoch weitgehend hypothetisch bleiben (vgl. die Bedenken Elligers z.St.; anders Fohrer und - allerdings sehr zurückhaltend - Angerstorfer, Schöpfergott, S. 154-156).
- 227 In unseren Beobachtungen zur Schöpfungsterminologie (Abschn.III.1) haben wir 45,7 dem Objektbereich 3 zugeordnet, in welchem es um die Wirklichkeit als ganze geht, und zwar in dem Sinne, daß Jahwes Schaffen keine Grenzen kennt. Das muß freilich nicht heißen, daß grundlegende Gegebenheiten der Schöpfung ausdrücklich thematisiert sind. Wäre es anders, dann müßte man zwischen V.7aα und V.7aß eine m.E. zu strikte Trennungslinie ziehen; V.7aß läßt sich ja wohl kaum auf "Schöpfung" hin interpretieren.
- 228 Auf eine ausführliche Referierung der Forschungslage verzichte ich, nachdem das bereits Elliger unternommen hat.
- 229 "Typisch mesopotamisch, dagegen innerhalb des Alten Testaments abgesehen von Dtjes nirgends belegt, ist der hymnische Selbstpreis der Gottheit ..." (Preuß, Deuterojesaja, S.89; dort auch Hinweis auf mesopotamische Belege).
- 230 Zur Deutung der Rede von der Erschaffung Israels, wie

sie in V.24a begegnet, vgl. unsere Auseinandersetzung mit Albertz in Abschn.III.2. Zu 44,24 speziell s. Anm.71.

- 231 Mit den "Zeichen der Deuter" dürfte wohl auf das babylonische Wahrsagewesen angespielt sein. Ebenso läßt sich die Rede von den Weisen und ihrem Wissen von diesem Horizont her verstehen (vgl. ausführlicher Elliger).
- 232 Insofern ist es tatsächlich angemessen, in unserem Abschnitt Strukturen eines Disputationswortes zu sehen (so auch - freilich im Detail nicht immer auf einer Linie - Begrich, Studien, S.45f; v.Waldow, Anlaß und Hintergrund, S.30f; Hermisson, Diskussionsworte, S.674-676).
- 233 Sinnvollerweise hat man in BHS gegenüber BHK den Druck geändert, indem man nun V.24ba als eine Zeile für sich nimmt und dafür V.24bß und V.24by in Parallelismus zueinander setzt.
- 234 In welcher Weise das Handeln der babylonischen Götter aufeinander bezogen ist, wurde in Abschn.III.4.a erörtert und belegt.
- 235 Diese Überlegungen berühren sich mit den gattungskritischen Darlegungen Fohrers: "Das Wort ... ist seiner Form nach eine Mischung aus dem Hymnus, dem Lobpreis Gottes wegen seiner Taten, erkennbar am Partizipialstil, und dem Diskussionwort, das von unbestreitbaren Behauptungen zu der bestrittenen übergeht." Allerdings können wir Fohrers Stropheneinteilung so nicht folgen (er teilt ein: V.24-25/V.26-28a) und meinen außerdem, nicht von einem "Lobpreis Gottes", sondern von einem Selbstpreis reden zu sollen. Redesubjekt ist ja Jahwe selbst.
- 236 Wir meinen also, daß Jes 44,24-28 sehr genau in die Situation hineinpaßt, der sich Deuterojesaja im Exil konfrontiert sieht. So sehe ich keinen entscheidenden Grund, mit Crüsemann (Studien, S.88, Anm.1) oder Merendino den Text für sekundär zu halten. Die von beiden - übrigens unterschiedlich! - vorgebrachten stilistischen, wortstatistischen und formkritischen Gesichtspunkte sind m.E. für ihren Schluß nicht zwingend.
- 237 Die Wiedergabe von V.9bß ist strittig. Die Kommentare kommen zu unterschiedlichen Lösungen (vgl. auch C.F. Whitley, Textual Notes to Deutero-Isaiah, S.457-459, der in 45,9bß erheblich in den Konsonantenbestand eingreift). MT behalten Volz, McKenzie, Whybray, Merendino u.a. bei. Duhm streicht 7575 und ändert - dies in

Übereinstimmung mit LXX - וְלֹא in וְלֹא. MT geht anscheinend davon aus, daß in V.9bß die vorausgehende direkte Rede eine unmittelbare Fortsetzung erfährt. Der Blick wäre so auf das mißlungene Werk gerichtet, das selbst Redesubjekt wäre. Die Frage ist, wie sich solcher Textsinn in den Kontext einfügen könnte. Unsere nun zu begründende Sicht ist die, daß hier eine Umstellung der Suffixe angebracht ist (mit BHK und BHS). In unserer Deutung gehen wir zunächst einmal von V.10 aus: Die Frage an den Vater, was er zeuge, ließe sich an sich sowohl so verstehen, welche Qualität das von ihm Gezeugte habe, als auch so, ob er überhaupt etwas zeugen könne. Die Fortführung der Aussage deutet m.E. eindeutig auf letzteren Textsinn: Mit der Frage nach den Wehen wird die Gebärfähigkeit der Frau (Mutter) insgesamt in Frage gestellt. Es scheint mir naheliegend, daß auch V.9b nichts anderes ausdrücken will. Der Bildner würde vom Lehm also nicht nach der Qualität seines Schaffens befragt, sondern daraufhin, ob er überhaupt etwas mache (V.9ba; vgl. ganz ähnlich Jes 29,16ba). Stimmt dies, dann kann die Aussage von V.9bß nicht mehr den Sinn haben, daß das Werk infolge der fehlenden Hände unvollkommen wäre; es wird vielmehr ausgedrückt, daß der Bildner keine Hände hat und somit auch nichts tun kann. Die drei mit וְלֹא eingeleiteten Fragen würden also die Antwort "Nichts!" implizieren (vgl. Ex 15,24; 1.Kön 12,16; Hi 16,6). Somit wäre die postulierte Suffixumstellung m.E. mit gutem Grund erfolgt, zumal da sich auch noch ein stilistisches Argument anfügen läßt: In V.10 ist die direkte Rede durch וְלֹא unterbrochen. Dies wäre auch in V.9b der Fall, wenn man וְלֹא liest. - Wir kommen damit zu einer recht paradoxen Aussage: Der Lehm bestreitet seinem Bildner, daß er Hände habe; der Sohn dem Vater die Zeugungs- und der Mutter die Gebärfähigkeit. Genau darum geht es dem Propheten: Der Hader Israels gegenüber seinem Gott soll als eine unmögliche Möglichkeit dargestellt werden! Zur Debatte steht also dann weniger Gottes Freiheit gegenüber seinem Geschöpf (so A.Schoors, I am God Your Saviour, S.263), sondern seine Fähigkeit zum Handeln. Ebenso geht es nicht darum - was z.B. Volz annimmt -, daß der Prophet sich in V.9f gegen ein Murren der Exilierten wenden würde, die Anstoß an der Botschaft nehmen, daß der Fremdkönig Kyros Jahwes Heilswerkzeug sein soll. Zumindest wenn man V.9-13 als eine Einheit versteht - und dies tut Volz -, stößt man dabei auf eine Schwierigkeit, auf die Westermann mit Recht verweist: "... das Argument, das Jahwe gegen diesen Einwand in V.13 vorbringt, ist mit diesem Einwand selbst identisch ...".

- 238 Wir folgen dem Emendierungsvorschlag der BHK. MT ließe sich u.U. so erklären, daß infolge einer schadhaften Textvorlage וְלֹא nicht mehr genau lesbar war und somit וְלֹא gelesen wurde.

- 239 בְּרַחֲמֵי ist hier sicher als Kollektivum zu verstehen.
- 240 In V.12 steht durchgehend Perfekt. Gleichwohl wird man sich vorzustellen haben, daß es sich bei dem Geschilderten um keinen einmalig abgeschlossenen Akt handelt, sondern um ein Geschehen, das von der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht ("Perfectum praesens" [so O.Grether, Hebräische Grammatik, §79.f]; vgl. auch Anm.139). Unsere perfektische Wiedergabe von V.12 will so keine grundsätzliche zeitliche Differenz zu der präsentischen Übersetzung der Partizipien (vgl. Anm.97) markieren.
- 241 Das Possessivpronomen drückt die besondere Nähe Jahwes zu seinem gefangenen Volk aus. Eine Textänderung im Anschluß an LXX (so Fohrer und Westermann) halte ich für nicht nötig.
- 242 Ob man mit Elliger (Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, S.182f), Duhm u.a. V.13bß.γ, der in der Tat etwas nachklappt, für sekundär hält oder nicht, spielt für unsere Fragestellung weiter keine Rolle. Der Sinn ist wohl der, daß Kyros nicht erst bestochen werden muß, um das zu tun, was ihm aufgetragen ist (vgl. die Verwendung von שָׁחַק und מָחַק in Mi 3,11).
- 243 Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, S.179-182.
- 244 Wenn הוּא "ohne jegliche Partikel unmittelbar mit einem Partizip verbunden" ist, gehe es darum, "das negative Verhalten einer nicht näher bestimmten Gruppe von Menschen" zu beschreiben (so G.Wanke, אִי und הוּא , S.217).
- 245 Elliger, a.a.O., S.181 bemerkt: "Das Scheltwort hat eine Schärfe, die bei Dtjes. ebenso singulär ist wie das hier zweimal gebrauchte הוּא ." Im Gegensatz zu Elliger meine ich, daß auch diese Worte Deuterojesaja zugeschrieben werden können. Das wortstatistische Argument allein reicht als Gegenargument nicht aus. Entscheidend ist, welche Funktion die Weherufe, mit denen natürlich eine bestimmte Schärfe in die Aussage hineinkommt, innerhalb der Einheit 45,9-13 haben und ob sich dann die so rekonstruierte Gesamtaussage von Deuterojesaja herleiten läßt oder nicht.
- 246 V.12bß hat in seiner Aussage Ähnlichkeit mit 40,26aß.ba (vgl. unsere einschlägige Exegese). Allerdings wird hier nun durch וְעַל der Aspekt des herrscherlichen Gebietens stärker betont.
- 247 הוּא am Beginn von V.13b ist enttont. Es findet hier somit nicht die gleiche Akzentuierung statt wie bei dem herausgehobenen Ich Jahwes in V.12a.12b.13a.

- 248 Daß im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern in V.11 die Botenspruchformel Verwendung findet, mag zunächst befremden. Vgl. aber hierzu die - wenn auch etwas andersartigen - Formulierungen in 41,21. - Die Götzenbildpolemiken (vgl. hierzu Anm.18) machen deutlich, daß Deuterocesaja den babylonischen Gottheiten ihre reale Existenz abspricht. Dem steht nicht entgegen, daß der Prophet sie als fiktive Gesprächspartner Jahwes einbringen kann, und zwar mit der Absicht, im Gegensatz zu ihnen Jahwes Gottsein zu erweisen (so auch in 41,21-29). N.B.: Sollte man mit Elliger annehmen - wir sind ihm darin nicht gefolgt -, bei dem Abschnitt 44,24-28 handle es sich ursprünglich(!) um eine Willenskundgabe Jahwes an die himmlische "Staatsversammlung", dann wäre dies natürlich etwas anderes als die fiktive Auseinandersetzung Jahwes mit den Fremdgöttern in unserem Abschnitt. - Ich sehe keinen Anlaß, mit Merendino V.11b aus folgendem Grund für sekundär zu halten: "Deuterocesaja unterstreicht in besonderer Weise, daß die Götter und Götzen nichts sind; es ist also nicht denkbar, daß er sie Jahwe befragen und ihm gebieten läßt." Die Frage in V.11b zielt ja gar nicht darauf, den Göttern positiv eine solche Fähigkeit zuzusprechen. Vom Nachfolgenden her soll ihnen vielmehr die Kompetenz zu solchem Fragen und Gebieten abgesprochen werden. - An dieser Stelle lohnt sich auch noch ein Hinweis auf unsere Exegese von 40,12-17, (Abschn.III.4.a), wo (jeweils in Frageform gekleidet) die Rede von Jahwes Schöpfertum (V.12) einhergeht mit Aussagen, daß er (Jahwe) - anders als die babylonischen Gottheiten - keines Rates, keiner Belehrung etc. bedarf (V.13f). Beide Vorstellungsinhalte tauchen - wenn auch in ganz anderen Zusammenhängen - in 45,11f wieder gemeinsam auf.
- 249 Im Gegensatz zu J.Vollmer (Art.פלא , Sp.465) meine ich also nicht, daß die Wendung פלא ירי auf die Erschaffung der Welt und die Berufung des Kyros bezogen wäre.
- 250 Begriff (Studien, S.42-45) bestimmt die ganze Einheit 45,9-13 als Disputationswort. Schoors (I am God Your Saviour, S.266) geht zwar auch von V.9-13 als einer Einheit aus, das Disputationswort sieht er aber vorwiegend in V.11-13 verankert. Den Hinweis auf Jahwes universale Schöpfermacht sieht er im Anschluß an v.Waldow als Disputationsbasis an. Letzterer (Anlaß und Hintergrund, S.36) redet ebenfalls bei V.11-13 von einem Disputationswort. Unverständlich erscheint mir die Gattungsbestimmung von Preuß (Deuterocesaja, S.21): Er sieht den ganzen(!) Abschnitt V.9-13 als "Scheltrede" an.
- 251 Gerade in Anbetracht dessen, daß Deuterocesaja - natürlich nicht nur hier - die neue Zukunft Israels vom

Handeln Jahwes her versteht, ist es auch nötig, die vergangene Unheilsgeschichte als von Jahwe her geschehen zu deuten (vgl. etwa den Ansagebeweis in 42,9 und unsere diesbezügliche Exegese). Jahwes Macht zeigt sich sowohl im Gericht als auch in der Rettung.

- 252 Zur Deutung der Rede von der Erschaffung Israels (hier begegnet sie in V.11) vgl. Abschn.III.2.
- 253 So sehr prägnant G.Fohrer: "Das Diskussionswort nennt zunächst den Streitpunkt (V.11b), stellt dann eine unbestreitbare Behauptung auf, die mit allgemeiner Zustimmung rechnen kann (V.12) und geht schließlich zu der bestrittenen Behauptung über, deren Berechtigung sich aus der vorhergehenden ergibt (V.13)."
- 254 Deuteriojesaja kommt es also ganz entscheidend darauf an, die Differenz zwischen "ontologischer" und "gnoseologischer" Ebene aufzuheben.
- 255 Das Nebeneinander von Vergangenheits- und Gegenwartsform in V.18 braucht nicht besonders zu stören, da Schöpfung sowohl einen Vergangenheits- als auch einen Gegenwartsaspekt hat. Vgl. hierzu Abschn.III.3; zur Übersetzung vgl. Anm.97 und 240.
- 256 Sowohl durch das vorangestellte Personalpronomen als auch durch den Artikel vor der Gottesbezeichnung - dieser ist in der Übersetzung schwer wiederzugeben - soll wohl in besonderer Weise Jahwes Gottsein herausgestellt werden. Gleichermäßen erfährt Jahwes Schöpfersein durch das Personalpronomen in der zweiten Parenthese eine besondere Betonung.
- 257 Der ganze V.18a stellt eine stark erweiterte Botenformel dar, die zu der mit V.18b beginnenden Jahwerede hinführt. Diesen hinführenden Charakter behält V.18a nur dann, wenn man ihn mit einem einzigen Satz wiedergibt und somit mit Parenthesen rechnet. Will man zugleich den bereits beobachteten Akzentuierungen gerecht werden, dann sollte man auch nicht wie die LXX V.18a ab אלהים הוא in einer einzigen Parenthese zusammenfassen.
- 258 Der Parallelismus in V.19a₁ läßt vermuten, daß V.19a₁ Gleiches meint wie in V.19a₂ בטרם . Es geht dann also darum, daß Jahwe nicht im Verborgenen, sondern öffentlich gesprochen hat. Es kann somit die Wahrheit seines Wortes - vermutlich im Hinblick auf das nachfolgende Geschehen - nachgeprüft werden. Dieses Verständnis wird durch בטרם in 48,16 erhärtet. Im dortigen Abschnitt wird die Aussage von V.16 explizit in Konfrontation mit den babylonischen Göttern getroffen (vgl. V.14). In 45,19a₁ sehen viele Kommentare (Duhm, Volz, Fohrer

- u.a.) eine Polemik gegen das (babylonische) Orakelwesen enthalten: Gott "offenbart sich nicht in geheimnisvollen Mysterien und verborgenem Symbolismus, in zweideutigen Orakelsprüchen und esoterischem Wissen, wie es die in fremde Kulte Eingeweihten und die Wahrsager behaupten mögen." (Fohrer). Anders als Westermann sehe ich keinen Grund, an einer solchen Deutung zu zweifeln: Deuterocesaja gebraucht אָרָק - wie ja auch in V.18 - zwar meist als Globalbegriff. Neben unserem Beleg zeigt aber auch noch 41,18, daß dies nicht immer so sein muß. - אָרָק steht in 45,3a in Parallelismus zu einem von אָרָק abgeleiteten Nomen (אָרָקִים), ist also auch dort vom Aspekt der Verborgenheit her zu deuten. Insgesamt dürfte so der Nachsatz von V.19a eine Örtlichkeit meinen, die von Dunkel umhüllt und nicht unmittelbar zugänglich ist. Damit könnte der Ort der Orakelerteilung umschrieben sein.
- 259 צדק bedeutet bei Deuterocesaja nicht das Rechte, Richtige oder die Gerechtigkeit nach allgemein juristischen oder moralischen Maßstäben, sondern ein heilvoll Rechtes, das von Jahwe her zukommt (vgl. Elliger, BK XI/1, S.120; Preuß, Deuterocesaja, S.83-87; Koch, Art. צדק, Sp.527f).
- 260 Die ganze Interpretation von V.19 geschieht bei Volz durch Aussagen sehr grundsätzlicher Art, so z.B.: "... die alttestamentliche Religion ist grandios und doch einfach, sie ist Laienreligion." Es ist hier nicht der Ort, solche Ausführungen auf ihre theologiegeschichtlichen Voraussetzungen hin zu untersuchen.
- 261 Mit Fohrer V.18f insgesamt für sekundär zu halten, sehe ich keinen Anlaß. Merendino versucht - wie auch anderweitig sehr häufig - einzelne Teile als sekundär abzusondern. Während er V.18b.19 für "echt deuterocesajisch" hält (S.450), läßt er dies bei V.18a nur für die Botenformel selbst gelten. Ansonsten stellt er "eine gewisse Diskrepanz zwischen den Aussagen von V.18a und den Aussagen von V.19" fest. Ich kann diese Sicht nicht teilen und meine vielmehr, daß literarkritische Operationen solcher Art aus einer wohlüberlegten Aussage einen Torso machen. Gewiß macht die Erweiterung der Botenformel einen überladenen Eindruck. Diese syntaktische Komplexität ist aber m.E. dadurch erklärbar, daß der Form nach V.18a den Charakter einer Hinführung zur Jahwerede hat, gleichzeitig aber eine Bezugnahme zu dieser hergestellt werden soll.
- 262 Genau genommen geht es also nicht - wie in manchen Kommentaren etwas oberflächlich ausgeführt - um das Verhältnis von V.18 zu V.19, sondern um die Relation von V.18a zu V.18b.19.

- 263 נקט findet im AT häufig dann Verwendung, wenn es darum geht, Jahwe (bzw. sein Angesicht) in einer Notlage zum Zweck der Hilfe zu suchen (vgl. z.B. Dtn 4,29; 2.Sam 21,1; Jer 29,13; Hos 5,15; Ps 27,8).
- 264 Wenn mit צדק Jahwes heilvolle Zuwendung gemeint ist (vgl. Anm.259), dann dürfte das im Parallelismus dazu stehende Wort מִשְׁרִים grundsätzlich nichts anderes meinen. In den Psalmen tritt es im Zusammenhang mit Jahwes Recht-Schaffen auf (z.B. Ps 9,9; 96,10; 98,9; 99,4). Hier bei Deuterocesaja könnte noch etwas stärker das Moment des Heilvollen damit verbunden sein.
- 265 Die Anrede ergeht nicht an die Völker, sondern an Personen (Gruppen) unter ihnen, die bewegte Ereignisse hinter sich haben und somit מְלִיטִים ("Entronnene") genannt werden (im Unterschied zu V.20 wird in V.22 die Anrede generalisiert ["alle Enden der Erde"]). Ob es sich bei den Entkommenen um "die aus dem Fall Babylons Entronnenen" handelt (Westermann), kann man erwägen. Vielleicht wird man aber doch etwas allgemeiner an Menschen zu denken haben, die in Ereignisse hineingezogen worden sind, die mit dem Auftreten des Kyros in Verbindung standen. Es müßte dann also noch nicht unbedingt der Fall Babylons erfolgt sein. - Eine Frage für sich wäre, wie sich in V.20-25 Gegenwartsdeutung und Zukunftserwartung zueinander verhalten.
- 266 Dies bedarf einer Erläuterung. Bei unserer Exegese von 42,9 hatten wir Anlaß, V.9a nicht auf die Frühzeit des Auftretens des Kyros zu beziehen, sondern auf die Ereignisse, die zum Exil führten. Demgegenüber scheint es mir angemessen, bei 45,21b eine andere zeitliche Relation anzunehmen. Verweist 42,9 vom anhebenden Kyrosgeschehen aus zurück auf die vorexilische Ansage kommender Gerichtereignisse, so hat nach 45,21b - im Kontext von V.20-25 betrachtet - das Auftreten des Kyros bereits seine deutlichen Folgen gezeitigt, und von da aus wird der Anfang der sich auf Kyros beziehenden Verkündigung in Blick genommen. D.h.: Die Relation Ansage - Ereignis hat bei Deuterocesaja verschiedene Verweispunkte. Verweist etwa מָקוֹם in 45,21 auf einen relativ genau fixierbaren und nicht besonders lange zurückliegenden Zeitraum, so kann man das bei der grundsätzlichen Betrachtung in 46,10, wo der nämliche Ausdruck Verwendung findet, in der gleichen Weise sicher nicht sagen. - Grundsätzlich läßt sich bei Deuterocesaja beobachten, daß Wendungen, die in die Vergangenheit verweisen, keinesfalls immer gleiche Fixpunkte der Vergangenheit meinen. Neben מָקוֹם zeigen das Ausdrücke wie מֵרָאשׁ (hierzu Anm.160) oder מֵעוֹלָם (vgl. die völlig andersartige Verwendung in den beiden vorhandenen Belegen 42,14 und 46,9). Ein sehr kompliziertes Feld betreten wir bei der Frage, was die ראשונות jeweils meinen

(vgl. bereits Anm.209). Die Deutungen gehen hier ziemlich auseinander. Am wahrscheinlichsten scheint mir, in 43,9 das Wort auf bereits zurückliegende Kyrosereignisse zu beziehen, die laut 43,12a als eine Rettungstat Jahwes begriffen werden. In 42,9 und 48,3 sind m.E. die zum Exil führenden Ereignisse gemeint: Die Gegenüberstellung von ראשונה und חרשונה in 42,9 und 48,3.6 scheint mir hier aufschlußreich zu sein; ebenso die Art der Verwendung von מאן in 48,3.7. (Zur Frage der Verfasserschaft von 48,1-11 vgl. schon Anm.8. Ob der ganze Abschnitt von Deuterojesaja stammt, ist unsicher; ihn insgesamt für sekundär zu halten, scheint mir kaum zureichend begründbar. Folgt man der literarkritischen Lösung Westermanns, dann wäre es jedenfalls so, daß die für uns interessanten Verse 3.6.7 neben etlichen anderen von Deuterojesaja selber stammen.) 43,18 dürfte auf den ersten Exodus anspielen, während in 41,22 und 46,9 das Wort in einer mehr allgemein auf die Vergangenheit bezogenen Weise verwendet wird.

- 267 Ob V.18-25 schon ursprünglich eine Einheit waren oder V.18f und V.20-25 erst redaktionell verknüpft wurden, läßt sich eindeutig nicht entscheiden. M.E. sind aber beide Teile so eng miteinander verbunden - wir werden es gleich sehen -, daß man sich V.18-25 durchaus als Einheit aus einem Guß vorstellen kann.
- 268 Wenn Deuterojesaja von dem Ende oder den Enden der Erde redet, verwendet er zumeist קצה (40,28; 41,9; 42,10; 43,6; 48,20; 49,6; zum näheren Verständnis s.Anm.161). סוף in der Bedeutung "Ende" kommt außer in 52,10 nur hier vor (in der Bedeutung "Nichtigkeit" findet sich das Wort öfters). Diese etwas ungewöhnliche Wortwahl hat jedoch ihren guten Sinn: קצה steht immer dann, wenn von dem Ende oder den Enden der Erde in einem geographischen Sinn die Rede ist. Sowohl in 52,10 als auch in 45,22 sind die "Enden der Erde" aber als personale Größen verstanden: Sie sollen sich zu Jahwe wenden und sich retten lassen (45,22); sie werden das Heil sehen, das Jahwe für Israel bereitet hat (52,10). Das eine Mal sind sie also Zeugen des Heils für Israel (52,10), das andere Mal sind sie selbst aus der heilvollen Zuwendung nicht ausgenommen (45,22). Das sind natürlich unterschiedliche Aspekte, die jedoch nicht in einen Gegensatz zueinander gebracht werden sollten (so wohl Merendino, S.448). Der Schwerpunkt der Verkündigung Deuterojesajas liegt sicher darauf, seinem Volk "Heil" anzusagen und solche Ansage glaubwürdig zu machen. Damit kann aber durchaus ein Blick auf die anderen Völker einhergehen. Wenn man Jahwe als alleinigen Gott proklamiert, ist das ja auch konsequent. Der Blick über Israel hinaus hat nun zwei Seiten: Die "Enden der Erde" werden als Zeugen für Jahwes Handeln an Israel vorgestellt. Jahwes besonderes Handeln wird so gnoseologisch in

einer universalen Perspektive gesehen; nicht nur der nähere Umkreis, sondern die "Enden der Erde" sehen das Heil für Israel - laut Kontext von 52,10 besteht es in der Rückkehr aus dem Exil -, das ihnen selbst nicht gilt. Gleichwohl - und das ist die andere Seite, die 45,22 sichtbar macht - sind auch sie von Jahwes Heilswillen nicht ausgeschlossen. Es wäre eine Frage für sich, wie das dann konkret zu sehen ist.

- 269 V.20b wird vielfach als nachträglicher Einschub angesehen (so Volz, Fohrer, Westermann u.a.; anders Preuß, Verspottung, S.216f). Nun kann ich aber nicht feststellen, daß V.20b aus dem Aussageduktus der Einheit irgendwie herausfallen würde. Im ganzen Abschnitt V.18-25 geht es in Abgrenzung zu den Göttern um Jahwes Gottsein und sein Handeln; daß Jahwe allein Gott ist, wird stark unterstrichen (V.18b.21b.22b). Genau diesem Aussageziel dient die Götzenbildpolemik in V.20b: Aus Holz gefertigte Götterbilder können nicht helfen. Einem möglichen Einwand, der als Hintergrund die sicher beeindruckende babylonische Religiosität haben könnte, wird dadurch der Boden entzogen, daß zwischen menschlicher Frömmigkeit und Gottes Handeln ein Trennungsstrich gezogen wird. - Ein Argument gegen die Echtheit von V.20b könnte noch darauf gründen, daß hier in der 3.Pers. geredet wird, während im unmittelbaren Kontext direkte Anrede vorliegt. Allerdings wird auch in V.21aß die Anredeform von V.21aa nicht fortgeführt (die syrische Übersetzung versucht zu glätten). Solcher Personenwechsel ist m.E. eine Bestätigung dafür, daß die Adressaten der Jahwerede fiktiver Natur sind. - Merendino schreibt bei V.20-25 nur V.20a.21 Deuterojesaja selbst zu. Wie ich meine, werden hier wieder aus stilistischen Beobachtungen heraus zu weitreichende Schlüsse gezogen. Es wird zu sehr mit einer Uniformität der Aussagen Deuterojesajas gerechnet. Dies gilt auch in theologischer Hinsicht. Merendino bemerkt z.B. zu V.22, daß "die Ermahnung, sich retten zu lassen", nicht "dem theologischen Denken des Propheten" entspreche, das Partizip יְהוָה in V.21 besage, "daß das Heil auf die bedingungslose Initiative Jahwes zurückgeht." (S.448). Es scheint mir recht problematisch zu sein, in dieser Weise dem Handeln Jahwes das menschliche Verhalten entgegenzustellen (vgl. dagegen nur 44,22!).
- 270 Einen ähnlichen nachträglichen Abschluß von Aussagen universaler Art findet man etwa in Jes 2,1-5 (V.5) und - etwas anders - in dem Paralleltext Mi 4,1-5 (V.5).
- 271 Im vorangehenden Abschnitt V.14-17 wird die Relation Jahwes zu den Völkern in einer deutlich anderen Weise thematisiert. Anders als in V.18-25 nimmt hier Israel eine - mit unseren Augen gesehen - nicht unproblematische Mittlerrolle ein, die der deutlich in nachexili-

sche Zeit weisenden Aussage von Sach 8,23 nicht ganz unähnlich ist. Die hier recht diffizile Frage nach der Verfasserschaft soll nicht weiter erörtert werden. Jedenfalls scheint es mir nicht geraten, V.14-17 zu V.18-25 hinzuzunehmen (gegen McKenzie). Die Botenformel V.18a markiert zudem deutlich einen Neuanfang - vorausgesetzt, man sieht das einleitende כִּי als redaktionelle Verknüpfung an.

- 272 Ähnlich wie in 40,26 und 45,12 geht hier Jahwes Schöpfersein mit souveränem Gebieten einher. אֱלֹהִים kann sich sowohl auf die Himmel als auch auf Erde und Himmel zusammen beziehen. Noch wahrscheinlicher erscheint mir, daß - wie in 40,26 und 45,12 - das Himmelsheer, also die Gestirne, gemeint sind. Direkt erwähnt werden sie zwar nicht, die Vorstellung vom gebieterischen Herbeirufen würde jedoch gut dazu passen. Jedenfalls ist - entgegen der Annahme Duhms - V.13b von V.13a her zu verstehen und somit auf Jahwes Schöpfungshandeln zu beziehen.
- 273 Qa und LXX setzen bei V.14aα die 3.Pers.pl. Dies wird man als Angleichung an V.14aβ verstehen dürfen. Eine umgekehrte Angleichung nehmen u.a. etliche Handschriften der hebräischen Textüberlieferung sowie die syrische Übersetzung vor, indem sie in V.14aβ בָּחַם statt בָּחַם lesen. Tatsächlich aber ergibt der vorliegende Text einen guten Sinn: Angeredet ist in V.14aα - wie in V.12a - Israel. Sein Augenmerk soll es gemäß V.14aβ darauf richten, ob sie - die Fremdgötter; daher בָּחַם - das mit Kyros verbundene Geschehen angesagt haben.
- 274 V.14b bereitet erhebliche Schwierigkeiten, wie schon die gegenüber MT abweichende Wiedergabe der LXX zeigt. Jede Lösung muß hypothetisch bleiben. Dies gilt auch für die unsrige, die sich eng an Merendino anschließt: Demnach wird auf die Frage V.14aβ in V.14b zunächst mit "Jahwe" geantwortet und erst dann zu weiteren Aussagen fortgeschritten. Weiterhin betrachtet Merendino זָרַע in Parallelität zu אֲחֵנִי. Unsererseits wäre noch hinzuzufügen: אֲחֵנִי müßte dann in אֲחֵנִי umvokalisiert werden (vgl. BHS) und parallel zu כְּשִׁידִים auch כְּשִׁידִים mit der Präposition כִּי versehen werden (der Wegfall von כִּי wäre mit der Ähnlichkeit zum nachfolgenden כִּי zu erklären). Daß innerhalb einer Jahwerede von Jahwe in der 3.Pers. die Rede ist, begegnet auch sonst (vgl. z.B. 41,16b). - Der Sinn wäre also dann der: Kyros vollführt als Werkzeug Jahwes dessen Ratschluß; Kyros ist Jahwes Freund und sein Arm. (Mit Ausnahme von 44,12 ist in Jes 40-55 mit זָרַע immer Jahwes Arm gemeint [40,10.11; 51,5.9; 52,10; 53,1]. Außer in 40,11 steht dabei immer die Vorstellung von Jahwes Mächtigkeit dahinter. Dies ist auch hier der Fall: Kyros ist als "Arm" Jahwes in seiner Macht von Jahwe abhängig.)

- 275 Mit LXX ist hier 1.Pers. zu lesen (κ und η waren sich in der althebräischen Schrift ziemlich ähnlich).
- 276 Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, S.213-215.
- 277 Vgl. a.a.O., S.254-257.
- 278 Wir haben bereits (vgl. Anm.273) vorausgesetzt, daß im ganzen Abschnitt Israel angeredet ist (so auch Duhm, Westermann, Merendino u.a.). Die Aufforderung zum Hören ergeht somit dreimal an den gleichen Adressaten und erhält dadurch eine besondere Wichtigkeit (V.12a.14a.16a). Es wäre dann auch bei der Aufforderung, sich zu versammeln, um sich mit dem Ansagebeweis konfrontieren zu lassen (V.14a), Israel gemeint, obwohl Gleiches auch in Richtung auf nichtisraelitische Adressaten gesagt sein kann (vgl. 43,9; 45,20; freilich sind die Aufforderungen dort wohl eher fiktiver Art). Würde man ab V.14 einen anderen Adressaten als Israel annehmen, stünden V.12f recht isoliert da.
- 279 Studien, S.44f. V.16a rechnet er nicht mehr zur Einheit.
- 280 So Fohrer; weiterhin Schoors, I am God Your Saviour, S.279-281; v.Waldow, Anlaß und Hintergrund, S.29f. Schoors schenkt allerdings auch dem Ansagebeweis stärkere Beachtung. - Westermann sieht mit Recht V.12f als Einleitung an und betont die wichtige Rolle des Ansagebeweises.
- 281 Vgl. hierzu unsere Erwägungen zu 45,21b in Anm.266.
- 282 Die Aussage, daß Jahwe nicht im Verborgenen gesprochen hat, teilt 48,16a mit 45,19a.
- 283 Freilich geht es dabei nicht nur um Anfang und Ende des Weltenlaufs und Jahwes Sein in Relation hierzu, sondern generell um die Gesamtheit des Geschehens, die von Jahwe umgriffen ist (vgl. Elliger, BK XI/1, S.402; H.-P.Müller, Art. אָרָא , Sp.712).
- 284 Umschrieben ist mit dem Begriffspaar das "Weltganze", der "Kosmos" (so H.H.Schmid, Art. אָרָא , Sp.229). - Zur zeitlichen und räumlichen Komponente von Jahwes Universalität vgl. auch 40,28 und unsere Exegese hierzu.
- 285 Es geht also - so Duhm - keinesfalls darum, daß hier gegen diejenigen unter den Exilierten Front gemacht wird, für die die Befreiung durch einen Fremdkönig als Werkzeug Jahwes ein unerträglicher Gedanke wäre. Nicht die Art von Jahwes Handeln steht zur Debatte, sondern

dessen Fähigkeit zum Handeln überhaupt.

- 286 Ich führe einige, jeweils einschlägige Zeugnisse zusammenfassende Äußerungen an: "Der Kampf zwischen Marduk und Tiamat erfolgt vor der Schöpfung der Welt. Der Kampf zwischen Baal und Jam setzt offensichtlich die Welt selbst bereits voraus. Der Sieg begründet das Königtum Baal's über die Erde, aber er schafft die Erde nicht." (O.Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres, S.168). - "Die Einsicht, daß in Kanaan (Ugarit) Schöpfung und Meeres- bzw. Drachenkampf nicht demselben Gott zugeschrieben werden, vielmehr El als Schöpfer gilt und Baal den Streit mit dem Meeresdrachen zu bestehen hat, wird insofern durch das Alte Testament bestätigt, als etliche Hinweise auf den Drachenkampf keine Anspielung auf die Schöpfung enthalten." (W.H.Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, S.49). - "Das Drachenkampf- oder Chaos-Kampf-Motiv gehörte ursprünglich nicht mit dem der Schöpfung zusammen. Das ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß keine der sumerischen Schöpfungsdarstellungen die aus einem Kampf entstandene oder die durch einen Kampf begründete Schöpfung kennt. Die Zusammenfügung von Götterkampf (Chaoskampf) und Schöpfung ist erst in Babylon erfolgt. Auch in Ugarit ist ein eindeutiger Zusammenhang zwischen dem Drachen- oder Chaoskampf und der Schöpfung nicht zu erkennen." (C.Westermann, BK I/1, S.43). Für das AT bedeute dies: "Es ist dann nicht mehr möglich, aus dem Begegnen dieses Motivs zu schließen, daß damit eo ipso die Schöpfung gemeint sei." (ebd.). - Vgl. ferner: W.H.Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, S.166-170; R.Albertz, Welterschöpfung, S.112-114; L.Vosberg, Studien, S.10f.46-50. Im Hinblick auf die Jerusalemer Kulttradition geht O.H.Steck (Zwanzig Thesen, S.286, Anm.19) im Vergleich zu den bisher genannten Arbeiten in eine etwas gegenläufige Richtung.
- 287 Bei Ps 77,15-21 scheint mir dies eindeutig zu sein. Vgl. hierzu W.H.Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, S.47.
- 288 Vgl. z.B. Jes 27,1; Am 9,3; Nah 1,4; Hab 3,8; Ps 93,3; 46,2-4. - Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Untersuchung des Völkerkampfmotivs durch G.Wanke (Die Zionstheologie der Korachiten, S.74-93, insbes. S.92f). Er wendet sich zwar dagegen, das Völkerkampfmotiv aus dem Chaoskampfmotiv abzuleiten (S.77), sieht eine Verbindung zwischen beiden Motiven dann aber doch insofern, als das Völkerkampfmotiv Züge des Chaoskampfmotivs angezogen habe, so in Ps 46 (S.92). Auch diese Analyse zeigt somit, daß Schöpfung und Chaoskampf nicht identifiziert werden dürfen. "Elemente des Chaoskampfmotivs" können "als Bilder in die verschiedensten Zusammenhänge eingetragen (werden)." (S.69; Belege ebd.).

- 289 Strukturen und Figuren, S.21. Die Begründungen für seine Sicht, die er m.E. überzeugend vorträgt, sollen hier nicht wiederholt werden.
- 290 A.a.O., S.39. Stolz führt weiter aus, daß im mesopotamischen Raum zwar bereits die Zeit der "Naturreligion" Erfahrungen des Chaos gekannt habe, die Chaosthematik aber "erst in einer Zeit in den Vordergrund getreten zu sein (scheint), als anti-kosmische Kräfte nicht nur und nicht einmal mehr in erster Linie in der Natur empfunden wurden - sondern im Feld von Geschichte und Politik." (S.40).
- 291 Vgl. statt dessen Stolz, a.a.O., S.12-71.
- 292 Stolz, a.a.O., S.67f (daß das Wasserelement auch ganz andere Vorstellungen hervorrufen kann, bedarf wohl keiner ausführlichen Erläuterung; vgl. nur Ps 1,3; 23,2). - Ob man solche Erlebnismuster - wie das "Erlebnis des Chaos" - mit den Archetypen C.G.Jungs in Verbindung bringen kann, wage ich nicht zu entscheiden (Stolz unternimmt diesen Versuch; vgl. S.68). Es müßte hier nämlich die Frage nach dem Verhältnis von innerer seelischer (religiöser?) Disponiertheit und äußerem Erleben gestellt werden. Vgl. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, S.72: "Wie man mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen kann, daß jeder Mensch alle durchschnittlichen menschlichen Funktionen und Qualitäten besitzt, so darf man auch das Vorhandensein der normalen religiösen Faktoren bzw. Archetypen erwarten ..." Mit solchen Äußerungen ist ein sowohl unter Psychologen als auch Theologen sehr strittiges Gebiet betreten. Wir bleiben bei der vorsichtigeren Feststellung, daß vergleichbare Erlebnismuster in vergleichbaren Vorstellungen objektiviert werden können.
- 293 Dies gilt nicht unbedingt für den Baal-Mot-Zyklus in Ugarit, falls die Interpretation von Stolz (a.a.O., S.47) zutrifft, daß Mot nicht nur eine negative Macht sei, sondern "die Wirksamkeit Mots im Ablauf des Jahres ebenso notwendig für die Erhaltung des Lebens (ist) wie diejenige Baals." Freilich repräsentiert Mot auch nicht die Chaoswasser, sondern die Sommerdürre. - Zum "Jahreszeitwechsel-Mythus" im mesopotamischen Raum vgl. Stolz, S.25-29.
- 294 Sowohl in bezug auf die babylonischen als auch auf die ugaritischen Chaosthematikvorstellungen wendet sich Stolz (a.a.O., S.39.46) dagegen, Distinktionen dieser oder ähnlicher Art vorzunehmen, da solche, von unserem Denken ausgehende Überlegungen den Vorstellungen nicht gerecht würden. Es muß nicht bestritten werden, daß der Alte Orient ein ganzheitliches Ordnungsgefüge als Grundlage seiner "Weltanschauung" angesehen hat, wäh-

rend wir relativ(!) stetig Bleibendes und geschichtlich sich Veränderndes zu unterscheiden gewohnt sind. Nun unternimmt es aber Stolz selbst - vornehmlich in seiner Interpretation des enūma eliš -, geschichtlichen Elementen im Mythos nachzuspüren (S.21-25). Er findet sie im enūma eliš "in der Tradition von den Göttergenerationen, die den großen Göttern vorausgingen" und in der "Tatsache, daß Marduk in einer gewissen Weise an die Stelle der großen Götter tritt." (S.24). Seine Schlußfolgerung, "daß diese Beziehungen zur Geschichte sich mit dem Selbstverständnis des Mythos stoßen, nach welchem absolute, zeitlose Wahrheit gesetzt werden soll" (ebd.), halte ich für bemerkenswert, wird doch der Mythos hier nicht in seinem - zumindest so gedeuteten - "Selbstverständnis" belassen, sondern gleichsam auch gegen den Strich gelesen und nach den Maßstäben heutigen geschichtlichen Verstehens interpretiert. Ich meine, anders kann es auch gar nicht gehen; wir können nicht einfach unsere eigenen Verstehensvoraussetzungen aufgeben. Solange wir uns unserer eigenen Prämissen bewußt sind, können wir daher m.E. in der gebotenen Vorsicht und Behutsamkeit entsprechende Differenzierungen - etwa zwischen Schöpfung und Geschichte oder Natur und Sozietät - vornehmen.

- 295 Bekanntermaßen kennt das AT im Gegensatz zur Umwelt keinen ausgeführten Chaoskampfmythos, sondern "nur" verschiedene Anspielungen auf den Chaoskampf (Texte bei Stolz, a.a.O., S.61-63). Für die nun folgende Überlegung ist dies allerdings ohne Belang.
- 296 Vgl. Anm.274.
- 297 Mit Petersen (Mythos, S.139) wird davon auszugehen sein, daß mit "Rahab" und "Tannin" keine unterschiedlichen Wesen gemeint sind.
- 298 Gesenius umschreibt: "Geschlecht, Menschenalter, Generation, sowohl der Zeitraum als die darin lebenden Menschen". Vgl. weiterhin G.Gerleman, Art.וִי, Sp.444: "Die Zeitstrecke, die mit dōr bezeichnet wird, ist nur als Dauer der in ihr lebenden Menschen faßbar." Genau der gleiche Befund ergibt sich, wenn wir die drei weiteren Stellen innerhalb Jes 40-55 ansehen, die wir verwenden. Sowohl in 41,4 als auch in 51,8 sind Menschengenerationen gemeint, ebenso in 53,8 (hier speziell die Zeitgenossen des Gottesknechts; so E.Kutsch, Sein Leiden und Tod - unser Heil, S.27).
- 299 Vgl. E.Jenni, Art.קדם, Sp.588. - Besonders aufschlußreich ist Ps 44,2: Es findet sich dort der gleiche Ausdruck wie in Jes 51,9 (ימי קדם) es ist also nur die Präposition anders). Mit dieser Zeitbestimmung wird an die Landnahme erinnert (vgl. V.3f)!

- 300 So C.Westermann, Art. תהום, Sp.1029.
- 301 So die Umschreibung von H.W.Wolff, BK XIV/2, S.344.
- 302 So Duhm; Elliger, Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, S.205f (Elliger schreibt V.10b Tritojesaja zu).
- 303 Petersen (Mythos, S.38-40) rechnet damit, "daß Deuterojesaja eine urzeitliche und eine geschichtliche Tat Jahwes aneinandergereicht" habe und führt hier vor allem auch stilistische Beobachtungen ins Feld, indem er nachzuweisen versucht, daß V.9.10a stilistisch einheitlich konstruiert seien und V.10b sich davon abhebe. Vor allem verweist er auf die gleichen Zeilenanfänge in V.9a und V.9b.10a und auf die synonyme Ausdrucksweise in V.9aß.γ.9b.10a. Da letzteres bei V.9aα offensichtlich nicht der Fall ist, ist dieses Argument bereits weniger beweiskräftig, so daß eigentlich nur noch die jeweils gleichen Zeilenanfänge in V.9a einerseits und V.9b.10a andererseits als Kriterium bleiben. Nun kann m.E. dieser Gesichtspunkt allein nicht hinreichen, V.10b einen Sonderstatus zu geben. Dies zeigt auch ein Blick auf Ps 74,13-17. V.13-15.17 beginnen jeweils mit dem gleichen Wort und nachfolgendem Perfekt, während V.16 in beiderlei Hinsicht hier eine Ausnahme macht. Aus diesem Sachverhalt größere Konsequenzen zu ziehen wäre sicher verfehlt, was auch Petersen nicht tut, der den Psalm eingehend analysiert (a.a.O., S.124-150). Wenn man nun bei Jes 51,9f vom Inhalt her keinen Grund sieht, V.10b gesondert zu behandeln, dann kann auch das stilistische Argument für sich nicht mehr überzeugen. V.10a und V.10b bilden somit mit größerer Wahrscheinlichkeit eine eng verzahnte Einheit: Durch das Partizip am Anfang und die nochmalige Erwähnung des Meeres schließt V.10b an V.10a an und führt dessen Aussage weiter.
- 304 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt A.Ohler, Mythologische Elemente, S.105.
- 305 Mit "Rahab" wird in Jes 30,7 und Ps 87,4 Ägypten bezeichnet. Das heißt nicht, daß in unserem Abschnitt die Ägypter gemeint wären (vgl. Anm.306). Jedenfalls läßt sich feststellen, daß von "Rahab" grundsätzlich auch im geschichtlichen Kontext geredet werden kann.
- 306 Es wäre m.E. eine Fehlinterpretation des Textes, wollte man annehmen, daß hier ein sukzessiver Ereignisablauf geschildert wird. Jahwe macht nicht nach der Austrocknung des Meeres (V.10a) den Weg für die Israeliten frei (V.10b), sondern durch die Austrocknung des Meeres (V.10a) wird der Weg durch das Meer frei (V.10b) und somit die existenzbedrohende Gefährdung überwunden

(V.9b). D.h.: V.9b.10a.10b sind in ihrem Bedeutungsgehalt eigentlich kaum unterschiedlicher Natur. V.9b spielt allerdings insofern noch eine Sonderrolle, als mit ihm die generelle ("mythische") Deutung an den Anfang gesetzt wird. Damit ist auch gesagt, daß es keinen Sinn ergibt, das mythische Wesen "Rahab" hier mit den Ägyptern zu identifizieren, wie es E.Hertlein (Rahab, S.116ff) tut. Dann müßte man nämlich in der Tat eine Ereigniskette postulieren (Niederringung der Ägypter - Zug durch das Meer), die in ihrer Abfolge freilich nicht stimmen würde. Die Vernichtung der Ägypter hat ja nach dem Durchzug durch das Meer stattgefunden (dies wendet auch Petersen, Mythos, S.39f, gegen Hertlein ein).

- 307 Ganz anders ist dies in Ps 74 und 89, wie in Abschn.IV zu zeigen sein wird.
- 308 So etwa G.v.Rad: "In Jes. 51,9f. kommt es fast zu einer Koinzidenz beider Schöpfungswerke. Der Prophet apostrophiert die Welterschöpfung; aber er redet zugleich von der Erlösung Israels aus Ägypten ..." (Theol.I, S.151; vgl. auch: Das theologische Problem, S.140). Weiterhin wären zu nennen: R.Rendtorff, Schöpfungsglaube, S.5, Anm.6; J.Kühlewein, Geschichte in den Psalmen, S.103.
- 309 Es erübrigt sich hiermit, der Verfasserfrage noch eine große Aufmerksamkeit zu schenken und auf die vor allem in dieser Hinsicht relevanten Äußerungen von J.M.Vincent (Studien zur literarischen Eigenart, S.108-123) einzugehen. - Ich habe Bedenken, hier Deuterocesaja als Verfasser anzusehen. Wenn er seinen Mitexilierten Jahwes neues Handeln ansagen und glaubhaft machen will, dann ist diese Intention von der Überzeugung getragen, daß Jahwe am Handeln ist. In Jes 51,9f geht es jedoch darum, Jahwe zum Handeln zu bewegen. Zu beobachten ist auch, wie ganz anders in 43,16-21 (vgl. vor allem V.18!) auf das Exodusgeschehen Bezug genommen wird. Am wahrscheinlichsten scheint mir, die Verfasser (bzw. den Verfasser) in den Kreisen zu suchen, die an Jahwes Macht nicht grundsätzlich zweifeln - wie es bei den Adressaten Deuterocesajas m.E. doch der Fall gewesen zu sein scheint -, sondern von Jahwe erwarten, daß er seine Macht nun zum Wohl seines Volkes einsetzt.
- 310 Ein in literarkritischer Hinsicht sekundärer Text ist natürlich nicht von sich aus ein minderwertiger; zu entscheiden haben hier theologische und nicht historische Gesichtspunkte. Allerdings geht es uns um eine Rekonstruktion der Schöpfungstheologie des Deuterocesaja in seiner unverwechselbaren, theologisch von ihm gedeuteten Situation. Insofern können dann tatsächlich die Aussagen hintangestellt werden, die nach unserem Urteilsvermögen nicht von ihm selber stammen.

- 311 Ähnlich argumentiert Fohrer. Bei den von Volz angeführten Belegen läßt sich eine wörtliche Übereinstimmung nur in Jer 31,35b feststellen. Nach Crüsemann (Studien, S.107) könnte die Aussage aus der gleichen Hymnentradition stammen.
- 312 Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, S.207-213.
- 313 Elliger geht von der Voraussetzung aus, daß auch andere Abschnitte innerhalb Jes 40-55 von Tritojesaja stammen. Wenn man seinen Argumenten folgen will, ist also auch seine Prämisse zu sehen, die freilich hier im einzelnen nicht überprüft werden kann.
- 314 Weltschöpfung, S.52f.
- 315 Vgl. auch Elligers stilistisches Argument (a.a.O., S.208): "Dtjes. gebraucht zwar נָשָׂא und נָסַב nebeneinander (44,24), aber mit artgleichem Objekt ..."
- 316 Insofern ist eine gewisse Ähnlichkeit zum nachexilischen Text Jes 57,11 gegeben; der dortige Aussagezusammenhang ist allerdings ein anderer. Elliger (a.a.O., S.209) bemerkt: "Der Vorwurf, daß das Volk Jahwe vergessen habe, fügt sich in die Reihe der von Trtjes. erhobenen Anklagen ein ..."
- 317 Es ist deshalb auch nicht nötig, auf die Probleme einzugehen, die der Text - vor allem V.16b - als solcher aufgibt. Westermann, für den sich Schwierigkeiten nur bei V.16a ergeben, meint, daß auf die Volksklage in V.9f ab V.12 - V.11 gehört nach seiner Sicht nicht an diese Stelle - die "Heilsantwort" erfolge. Unabhängig von der Verfasserfrage - Westermann nimmt sowohl bei V.9f als auch bei V.12ff Deuterojesaja als Verfasser an - wäre dagegen zu sagen: V12f thematisieren, daß Israel sich in falscher Weise gefürchtet und dabei Jahwe vergessen habe. Von einem solchen Vergessen zeugen aber V.9f keineswegs; es wird im Gegenteil an Jahwes Handeln in der Vergangenheit gedacht und Jahwe im Hinblick darauf zum Einschreiten aufgefordert. Klage und Antwort stimmen also keineswegs zusammen.
- 318 Vgl. bei Deuterojesaja etwa 42,8; 44,6; 45,5.18.21f; 46,9 in ihren jeweiligen Aussagezusammenhängen. - In systematisch-theologischer Hinsicht entspricht unserer exegetischen Beobachtung das Bemühen, Gott nur im Zusammenhang seines Handelns an seiner Welt zu denken. Vgl. F.Mildenberger, Gotteslehre, S.65-73 (insbes. S.72), der infolgedessen zu einer Ablehnung der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität kommt.

- 319 In einer gewissen Weise berührt sich unsere Untersuchung mit der von E.Heßler (Gott der Schöpfer, S.126-138), die - ganz abgesehen von Details - freilich in einem anderen Kontext erfolgt. - Wenn ich recht sehe, kommt Heßler - dies sei hier nachgetragen - auch unseren Erwägungen in Abschn.III.3 insofern nahe, als sie von der "schöpferische(n) Kraft" Jahwes redet und die "creatio prima" von daher versteht (S.344). Heßler unterscheidet sich freilich von uns dahingehend, daß der Sachverhalt, den wir mit dem Wort "Schöpfung" allein wiedergeben möchten, von ihr mit "creatio prima" (Hervorhebung von mir) umschrieben wird und so der Schöpfungsbegriff eine recht breite Dehnung erfährt: "... Erwählung und Schöpfung fallen in einem Akt zusammen ..." (S.347).
- 320 Die drei Hiphil-Belege (40,13f; 47,13) verweisen auf andere Zusammenhänge.
- 321 Es tritt hier also in einer ähnlichen Weise der Kontrast zwischen Jahwe und den Göttern hervor, wie wir es schon bei der Untersuchung der Schöpfungsterminologie (Abschn.III.1) beobachtet haben.
- 322 Wir reden hier von "Vergangenheit" und "Zukunft" in einer pauschalen Weise. Vgl. aber ergänzend Anm.266.
- 323 Die häufig getroffene Feststellung einer Zäsur zwischen Kap. 48 und 49 - Merendino kommt jüngst in modifizierter Weise zu einem vergleichbaren Ergebnis (vgl. S.560) - geht insofern mit unseren Beobachtungen konform, als wir sowohl bei unseren Begriffsuntersuchungen in Abschn.III.1 und III.5 als auch bei den Exegesen in Abschn.III.4 ganz überwiegend auf Texte und Belege innerhalb Kap. 40-48 angewiesen waren.
- 324 Daß der Fall Babylons hier bereits vorausgesetzt ist, wird man nicht ohne weiteres annehmen können, da solches direkt nicht gesagt wird. Westermann meint, daß das geschichtliche Ereignis vorausgenommen wäre (ähnlich Volz und Fohrer).
- 325 Wir haben nur die diesbezüglich relevantesten, weil am häufigsten vorkommenden Verben untersucht. Eine Untersuchung weiterer Verben würde unsere nun folgende Auswertung nur bestätigen. Ich nenne: אָזן (Hiphil) in 42,23; 51,4; אָמַן (Hiphil) in 43,10; 53,1 (Niphal [49,7; 55,3] ist hier nicht relevant); בָּיַן (Qal, Hiphil, Hitpalel) in 40,14.21; 43,10.18; 44,18; 52,15; נָטַט (Hiphil) in 42,18; 51,1.2.6; קָשַׁב (Hiphil) in 42,23; 48,18; 49,1; 51,4; שָׁכַל (Hiphil; in 52,13 in anderer Bedeutung) in 41,20; 44,18; זָכַר (Qal, Hiphil) in 43,18.25.26; 44,21; 46,8.9; 47,7; 48,1; 49,1; 54,4. Da jeweils sämtliche Belege angeführt wurden, ist es nicht zu vermei-

den, daß einige wenige davon sich unserer Fragestellung entziehen.

- 326 So würden wohl etwa Begrich und v.Waldow die Sache sehen (vgl. Abschn.III.2).
- 327 In 48,14f ist zwar lediglich von der Niederringung Babylons die Rede. Gerade das aber hat seine Folgen für Israel.
- 328 Der Ansagebeweis hat seine entscheidende Funktion im Zusammenhang des Kyrosgeschehens, ohne daß er sich freilich immer auf die Ansage desselben beziehen muß (vgl. Anm.266). Deuterocesaja hat hier einen breiteren geschichtlichen Horizont.
- 329 Angesichts der großen Anzahl der Belege erübrigt es sich, die Frage nach der Verfasserschaft Punkt für Punkt durchzugehen. Zu 42,5-9 vgl. Abschn.III.4.e, zu 45,18-25 vgl. Abschn.III.4.h, zu 46,5-11 vgl. Anm.18, zu 48,1-11 vgl. Anm.266.
- 330 BK XI/1, S.68.70. Die Rede vom "Heiligen Israels" dürfte m.E. eine Verfestigung des Sprachgebrauchs in der Weise bedeuten, daß hier auf vorexilische Sprachtradition zurückgegriffen wird (vgl. Anm.79).
- 331 Es versteht sich von selbst, daß diesem Gesichtspunkt nur im Zusammenhang mit den anderen Argumenten Bedeutung zukommen kann.
- 332 Diese Rekonstruktion bezieht sich natürlich nur auf unsere Fragestellung. Alle anderen Texte, in denen außerhalb der Komposition 40,12-31 von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln die Rede ist, haben bereits Kyros im Blick. Die Frage, ob es über 40,12-31 hinaus noch weitere Texte gibt, die in eine frühe Phase der Verkündigung Deuterocesajas weisen, kann von uns hier nicht entschieden werden.
- 333 Die Schöpfungsaussage innerhalb 44,24-28 hat zwar in gewisser Weise noch begründende Funktion, dies aber doch nur in recht eingeschränktem Sinn (vgl. Abschn. III.4.f). Bei 45,9-13 hinwiederum ist die besondere Gesprächsebene zu beachten (vgl. Abschn.III.4.g), so daß hier - wenn auch infolge anderer Gesichtspunkte - ähnliches gilt wie für 44,24-28. Bei den übrigen Abschnitten (42,5-9; 45,18-25; 48,12-16a) kommt den Schöpfungsaussagen nach unserer Sicht keine begründende Funktion zu.
- 334 Ich nehme hier die Formulierung eines Aufsatztitels von W.Zimmerli auf: "Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten" (vgl. Anm.199).

- 335 Vgl. ergänzend Anm.328.
- 336 In 45,18-25 ist zudem Jahwes Handeln an der Völkerwelt mit im Blick (V.20-25).
- 337 StuhlmueLLer sieht dies anders: "It is our conclusion, then, that the idea of cosmic first creation developed out of Dt-Is' appreciation of Yahweh's cosmic-creative redemption of Israel." (Creative Redemption, S.208; vgl. auch S.228 und S.236f).
- 338 Vgl. Anm.42 (zu 44,1-5) und weiterhin unsere Interpretation von 45,9f in Abschn.III.4.g.
- 339 Vgl. Anm.18.
- 340 Steck (Deuteriojesaja als theologischer Denker, S.287) nennt neben der Schöpfungsthematik und dem Ansage- bzw. Weissagungsbeweis als weiteres argumentatives Bezugsfeld die "Aussage, daß Jahwe Israel erwählt hat ...". Er gibt aber selbst zu, daß wir es formgeschichtlich hier nicht mit einem Argumentationsgang zu tun haben (vgl. S.288). Wenn die Erwählungsaussagen "vorwiegend innerhalb der Heilsworte" stehen (S.287; in Anm.9 nennt Steck in dieser Hinsicht 41,8f; 43,20; 44,1f; 49,7) und so die Heilszusage stützen sollen, dann ist doch bemerkenswert, daß hier - anders als bei der Schöpfungsthematik innerhalb 40,12-31 und beim Ansagebeweis - keine Auseinandersetzung mit den Göttern stattfindet. Gerade darauf kommt es aber bei der argumentativen Bewährtheit Jahwes an (vgl. Punkt 3 unserer Zusammenfassung). Die Erwählungsaussagen wären somit eher einer seelsorgerlichen, tröstenden Redeweise zuzuordnen (vgl. Punkt 2), womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß argumentatives Reden keine seelsorgerlichen Implikationen habe (vgl. die "Schlußfolgerungen" in 40,15.17.24.29-31). Andererseits führt Steck die grundsätzliche Auseinandersetzung mit babylonischer Religiosität innerhalb 40,12-31 nicht an, wobei diese Auseinandersetzung doch zweifellos argumentativen Charakter hat und für die dortigen Schöpfungsaussagen zu einem guten Teil unentbehrlich ist. Statt dessen setzt Steck noch die unangefochtene Stellung des Redens von Jahwe als dem Schöpfer voraus (vgl. S.288f). - An einer anderen Stelle ist Steck allerdings unbedingt beizupflichten: dort nämlich, wo er für eine Zuordnung von prophetischer Audition und Reflexion eintritt (S.280-282). In unseren Exegesen der Jahwereden ist das stets geschehen.
- 341 Vgl. neben Abschn.III.5 vor allem Abschn.III.4.e sowie Anm.217 und 266. - Es hätte im Rahmen unserer Fragestellung zu weit geführt, alle relevanten Texte einer ausführlichen Analyse zu unterziehen.

- 342 Dies ist gerade bei 42,9 wichtig. In V.6f wird die Kyrosbeauftragung geschildert. Hierauf folgt nach der grundsätzlichen Aussage in V.8 die Konkretion in V.9 in Gestalt des Ansagebeweises. Das Kyrosgeschehen nimmt hier erst seinen Anfang (vgl. Anm.203); die Ansage desselben hat also noch keine deutlich sichtbare Bewahrheitung erfahren. Deshalb braucht die Ansage hier zur Beglaubigung den Rückgriff auf die vorexilischen, inzwischen eingetroffenen Ansagen.
- 343 Insofern ist Steck (Deuterojesaja als theologischer Denker, S.290) im Recht, wenn er meint, daß Deuterojesaja "zu einer abstrakten Zeitvorstellung vor-dringt ..." Nur meine ich, daß dies nicht generell gilt, wenn von Früherem und Kommendem die Rede ist (so Steck), sondern daß bei Deuterojesaja Abstraktheit und Konkretheit in gleicher Weise vorhanden sind (vgl. Anm.266). Es wäre mir kaum vorstellbar, daß z.B. nach der Beauftragung des Kyros in 42,6f in V.9 von Früherem und Neuem rein abstrakt geredet werden könnte (vgl. auch 48,3.6f).
- 344 Man wird - wenn auch mehr hypothetisch - annehmen können, daß die grundsätzlichen Zweifler, denen Deuterojesaja auf eine so grundsätzliche Weise entgegen mußte wie in den drei Abschnitten innerhalb 40,12-31, in der Tradition der vorexilischen Heilsprophetie standen und gerade deshalb nach der Katastrophe in ihrem Glauben fundamental erschüttert wurden. (Wenn ich hier von vorexilischer Heilsprophetie rede, dann sind mit der eher negativ gemeinten Qualifikation nicht sämtliche Heilsworte aus vorexilischer Zeit gemeint; ich denke vielmehr an die Art von Heilspropheten, mit denen sich etwa Jeremia auseinanderzusetzen hatte.)
- 345 Zum Problemfeld "Monotheismus" vgl. auch Anm. 153 und Abschn.II, Anm.73.
- 346 Dort, wo der Jahweglaube mit anderen Glaubensformen in Berührung gekommen ist, hat entweder ein Identifikations- bzw. Integrationsprozeß oder aber ein Abgrenzungsvorgang stattgefunden (vgl. Abschn.II, Anm.73). Wo letzteres der Fall war - etwa bei Hosea -, ist es freilich nicht zu explizit monotheistischen Äußerungen gekommen (vgl. z.B. Hos 2,10).
- 347 Bereits die vorexilische Gerichtsprophetie zeigt, daß das Herrsein Jahwes und die Macht seines Volkes nicht zu identifizieren sind. Die Intention Deuterojesajas, das Herrsein Jahwes trotz der Machtlosigkeit seines Volkes (die ja auch nach dem Auftreten des Kyros fortbestanden hat!) zu proklamieren, wäre ohne diese schon vorher erfolgte Unterscheidung nicht denkbar.

348 Vgl. Anm.203 (zu 42,9).

349 Der Ansagebeweis wird überwiegend innerhalb einer Jahwerede angeführt (so in 41,21-29; 42,5-9; 43,8-13; 44,6-8; 45,18-25; 46,5-11; 48,1-11; 48,12-16a). Zum Verhältnis von prophetischer Audition und Reflexion vgl. Anm.340.

350 Ähnlich sieht dies Steck (Deuterojesaja als theologischer Denker, S.289). Allerdings würde ich in solchen Zusammenhängen nicht andererseits von "theologisch intakt gebliebenen Bereichen" (ebd.) sprechen. Die grundsätzliche Auseinandersetzung mit babylonischer Religiosität, wie sie vor allem in 40,12-31 zu beobachten ist, deutet doch wohl eher darauf hin, daß der Jahweglaube in bestimmten Kreisen (vgl. Anm.344) als ganzer strittig war. Wir reden deshalb vorsichtiger davon, daß im Raum der konkret zu erlebenden Geschichte der Zweifel seinen Anfang nahm.

351 Innerhalb von Abschn. 42,5-9, der nach unserer Erkenntnis aus der Zeit stammt, wo Kyros noch nicht voll auf dem Plan war, heißt es: "Meine Ehre gebe ich keinem andern, noch meinen Ruhm den Götzen." Diese Aussage ist eindeutig. Vergleicht man sie allerdings mit den "monotheistischen" Aussagen in 41,24.29; 43,10f; 44,6.8; 45,21f; 46,9, dann läßt sich sagen, daß Deuterojesajas Sprache im Lauf der Zeit hier an Prägnanz noch zugenommen hat.

352 Gerade diese ist nötig, wenn es Deuterojesaja um das besondere Verhältnis Jahwes zu seinem Volk geht. Jahwe muß mit den "großen" politischen Ereignissen etwas zu tun haben, wenn seine neue Hinwendung zu seinem Volk aussagekräftig sein soll. Die Exilierten sind ja - "profanhistorisch" betrachtet - ein Spielball der Mächte. Sollen sie das sub specie Jahwes nicht sein, dann muß Jahwe über bzw. hinter diesen Mächten stehen.

353 Ich nehme hier eine Formulierung R.Bultmanns auf. In seinem Aufsatz "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" spricht er davon, daß Gott "die Alles bestimmende Wirklichkeit" sei (S.26).

Abschnitt IV

- 1 Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß eine umfassende Bearbeitung des einschlägigen Materials bereits Petersen, Mythos, unternommen hat. Vgl. auch L.Vosberg, Studien.
- 2 So konnte Petersen (a.a.O.) keinen der von ihm untersuchten Psalmen in die vorexilische Zeit datieren. Gleiches gilt für Vosberg (a.a.O.). Vorländer (Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, S.107) stellt lapidar fest: "Vorexilische Belege für den Glauben an Jahwe als den Schöpfer gibt es m.E. nicht."
- 3 Der Psalm ist elohistisch redigiert. Mit Kraus lesen wir "Jahwe" statt "Elohim". Dies gilt auch für die weiteren Passagen des Psalms.
- 4 Eine solche Interpretation hat F.Willesen, The Cultic Situation of Psalm LXXIV, vorgelegt: Der Psalm beziehe sich nicht auf historische Ereignisse, sondern sei vom "cult drama of the New Year Festival" her zu verstehen (S.289). Zur Kritik an solchen Deutungen, die eine Uniformität altorientalischen Kultes (cultic-pattern-Schema) voraussetzen und damit auch zwangsläufig den Gottesdienst Israels enthistorisieren, vgl. neben vielen anderen H.J.Kraus, BK XV/3, S.134f.
- 5 Vgl. hierzu die nicht ganz durchsichtigen Erwägungen Vosbergs (Studien, S.34.36f).
- 6 Recht singulär - weil auch zu hypothetisch - sind vereinzelte andere Deutungen. So denkt etwa Buttenwieser an den Einfall des Orophernes im Jahr 334.
- 7 A.a.O., S.47.
- 8 So Donner, a.a.O., S.43.
- 9 A.a.O., S.44.
- 10 A.a.O., S.45.
- 11 Wir möchten unsererseits das bekannte Argument durch einen Hinweis auf Jes 61,4 untermauern. In dem früh-nachexilischen Text ist vom Wiederaufbau "uralter Trümmer" (חרבות עולם) die Rede. - Donner (S.43) versucht das Argument dadurch zu entkräften, daß der Begriff נצח in V.1 die "Endgültigkeit der Verstoßung" meine und in diesem Sinne in V.3 ebenfalls Verwendung finde. Nicht die Trümmer seien ewig, sondern die "angenommene Endgültigkeit der Verstoßung durch Jahwe". Die Frage ist hier, ob Donner V.1a nicht zu wörtlich nimmt. V.2f zeigen

doch, daß man von Jahwe ein Einschreiten erwartet. Wenn gerade in diesem Zusammenhang davon die Rede ist, daß Jahwe seine Schritte zu den "ewigen Trümmern" erheben soll, dann scheint es mir als recht problematisch, wenn man dies nicht versteht, daß Jahwe sich zu seinem schon lange zerstörten Heiligtum hinwenden soll.

- 12 A.a.O., S.43f.
- 13 Vgl. hierzu vor allem Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, S.39-48 (insbes. S.40-42) und Kühlewein, Geschichte in den Psalmen, S.101f. Kühlewein meint, daß das Gattungselement "Rückblick auf Jahwes früheres Heilshandeln" in Ps 74,12-17 insofern eine Abwandlung erfahren habe, als hier Elemente des beschreibenden Lobpsalms mit hereinkämen. Diese Beobachtung veranlaßt allerdings auch Kühlewein nicht zu größeren gattungskritischen Konsequenzen.
- 14 Von der Redeform her wird nicht klar, ob auch in V.18-23 die Einzelstimme spricht oder der Redepart wieder an die zurückfällt, die bereits V.1-11 gesprochen haben. Infolge der nahezu gleichen Thematik in V.1-11 und in V.18-23 ist wohl letzteres wahrscheinlicher.
- 15 L.Vosberg (Studien, S.31) sieht Ps 74, Ps 89 und Ps 102 auf einer Ebene und meint, "daß die drei exilischen Psalmen Fürbitten von Einzelnen sind, die im Bittgottesdienst auf den Ruinen des Tempels vom jeweiligen Dichter selbst gebetet wurden." Wir können weder diese drei Psalmen in solcher Weise einander zuordnen (zu Ps 89 vgl. Abschn. IV.2, zu Ps 102 s. unsere Ausführungen am Ende dieses Abschnitts), noch meinen wir, daß die jeweiligen Aussagen eine derart konkrete Ortsbestimmung zulassen.
- 16 Gegenüber V.1-11 ist der Neueinsatz in V.12 deutlich adversativer Art.
- 17 Wir gehen hinter die elohistische Redaktion zurück und lesen "Jahwe".
- 18 בקרֹב הוארֹץ ist ein feststehender, im AT nach meiner Zählung noch zehnmal vorkommender Ausdruck (Gen 45,6; 48,16; Ex 8,18; Dtn 4,5; Jes 5,8; 6,12; 7,22; 10,23; 19,24; 24,13). בקרֹב ist nicht zu wörtlich zu übersetzen, sondern in der Bedeutung der Präposition כִּנְּהֹלֵךְ ähnlich. Je nachdem, ob mit ארֶץ ein bestimmtes Gebiet (z.B. Dtn. 4,5) oder die Erde als umfassende Größe gemeint ist (z.B. Jes 24,13), empfiehlt sich die Übersetzung "im Lande" oder "auf Erden". In Ps 74,12 dürfte im Hinblick auf V.13-17 letzteres angebracht sein.
- 19 Zugrunde liegt hier die selbständige Wurzel פָּרַר II (vgl. E.Kutsch, Art. פָּרַר , Sp.487).

- 20 Im Hinblick auf die singularische Ausdrucksweise in V. 14a (Liwjatan) lesen wir auch hier Singular (mit BHK). Vgl. auch Jes 51,9b.
- 21 MT dürfte eine falsche Worttrennung beinhalten. Mit BHK, BHS, Kraus, Petersen (Mythos, S.126) u.a. lese ich לִיְמֵי .
- 22 "Wörter des Stammes kûn bezeichnen in fast allen sem. Sprachen ... das Fest-, Wahr-, Richtig-Sein und Existieren ..." (E.Gerstenberger, Art. כּוּן, Sp.812). Auch wenn das Hiphil "weit und blaß in seiner Bedeutung" (a.a.O., Sp.815) sein mag, so trifft die oben umschriebene Bedeutung genau unseren Textsinn: Jahwe hat Mond und Sonne in einer beständigen, sinnvollen Weise hingestellt.
- 23 Mit Petersen (Mythos, S.145f), der auf die chiastische Struktur von V.16 hinweist, gebe ich מָאוֹר mit "Mond" wieder (vgl. auch Kraus).
- 24 Der Sinn von V.17a ist nicht leicht zu bestimmen. Nachdem in V.16 von Tag und Nacht, Mond und Sonne und in V.17b von Sommer und Winter die Rede ist und es bei alledem um die polare Gegenüberstellung konstitutiver Lebensbedingungen geht, empfiehlt es sich, V.17a ähnlich zu deuten. Gunkel meint, daß hier auf die Klimazonen Bezug genommen werde. Diese Deutung geht von dem Parallelismus zu V.17b aus, wo Sommer und Winter erwähnt werden, und versteht גְּבוּלֹת als "die Gebiete der Erde, wo es heiß und kalt ist, also die 'Zonen'." Dieser möglichen Deutung steht die Tatsache entgegen, daß bei dem so verstandenen Parallelismus doch recht unterschiedliche Sachverhalte einander zugeordnet werden: nämlich der Wechsel der Jahreszeiten und der geographisch bedingte Unterschied der Klimazonen. Auch wenn in einem synonymen Parallelismus sich nicht beide Teile deckungsgleich zueinander verhalten müssen, scheint mir die Inkongruenz doch etwas zu groß zu sein. Vielleicht ist es angemessener, hier nicht zu sehr von einem wie auch immer gearteten Parallelismus aus zu denken, sondern den Textsinn von V.17a mit Hilfe ähnlicher Aussagen zu erschließen. Petersen (Mythos, S.146f) führt Jer 5,22 und Ps 104,9 an, wo von der Grenze (גְּבוּל) des Meeres die Rede ist, die es nicht überschreiten darf. Man könnte dann umgekehrt die גְּבוּלֹת אֲרֶץ in Ps 74,17 als die Grenzen des Festlandes zum Meer verstehen und so die Vorstellung einer Sonderung des Festlandes vom Wasser dahinter sehen (vgl. auch Gen 1,9f). Die Schwäche dieser Deutung liegt darin, daß in Jer 5,22 und Ps 104,9 eben von einer Begrenzung des Meeres zum Festland hin die Rede ist und nicht umgekehrt. Wenn man diesen Unterschied als nicht zu gravierend ansieht, kann man - mit Vorbehalt - Petersen folgen (vgl. auch schon Duhm, der

freilich darüber hinaus auch an die "natürlichen Völkerscheiden" denkt).

- 25 Die Meinung, daß der ganze Abschnitt geschichtliche Ereignisse thematisiere, wird heute kaum mehr vertreten und hat sich uns in unseren Überlegungen zur Übersetzung nicht nahegelegt. Ein typischer Vertreter dieser Position war E.König, der den ganzen Abschnitt auf das Exodusgeschehen und auf den Wüstenzug hin interpretiert hat. Mit dem Sieg über die Chaosmächte sei die Niederbringung der Ägypter gemeint; die Erwähnung von Tag und Nacht in V.16 wird auf die Wolkensäule am Tag und die Feuersäule in der Nacht hin gedeutet. Kittel, Gunkel, Duhm, H.Schmidt, Dahood u.a. verstehen den ganzen Abschnitt von der urzeitlichen Schöpfung her, während Kissane und Kraus davon ausgehen, daß in dem Abschnitt sowohl Schöpfungs- als auch Geschichtsmotive enthalten sind.
- 26 Die Ordnungsvorstellung ist dadurch, daß sie vornehmlich mit Hilfe polarer Begriffsbildungen zum Ausdruck kommt, durchaus derjenigen von Gen 8,22 ähnlich.
- 27 Ich knüpfe hier und im folgenden an die grundsätzlichen Erwägungen zur Chaoskampftematik in Abschn.III.4.j an.
- 28 J.A.Emerton, "Spring and Torrent" in Psalm LXXIV 15, insbes. S.127-130; Petersen, Mythos, S.144f.
- 29 Emerton (a.a.O., S.128) führt 1.Hen 89,7f und Jub 5,29; 6,26 an, wonach die Wasser durch Schlunde ("abysses") abfließen.
- 30 Emerton (a.a.O., S.129) deutet הַנָּחַל als "stream or wady". Ein Teil der Wasser sei durch die Quellen zur großen Tiefe gelangt, ein anderer Teil durch die Flüsse zum Meer geflossen. Diese Deutung dürfte sich schwer mit der Aussage unseres Textes vertragen, daß Jahwe den Bach gespalten habe.
- 31 Ex 10,19; 13,18; 15,4.22; 23,31; Num 14,25; 21,4; 33,10f; Dtn 1,40; 2,1; 11,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6; Ri 11,16; 1.Kön 9,26; Jer 49,21; Ps 106,7.9.22; 136,13.15; Neh 9,9.
- 32 Die beiden anderen Belege finden sich in Ps 104,10 (dort hat הַנָּחַל allerdings die Bedeutung "Tal") und in 2.Chr 32,4.
- 33 Vgl. auch Gesenius unter נָחַל.
- 34 Dies gilt für Jes 41,18a (das dortige Verbum נָחַל dürfte wohl sehr Ähnliches ausdrücken wie נָחַל in Ps 74,15) und 43,19f. In Ps 78,16 heißt es im Zusammenhang des Exodusgeschehens, daß Jahwe Bäche aus dem Gestein und Wasser

wie Ströme habe fließen lassen. (Da hier von keiner Austrocknung der Ströme die Rede ist, kann dieser Beleg natürlich nicht für eine geschichtliche Deutung von Ps 74,15 herangezogen werden.)

- 35 מֵיָן meint zunächst einmal, daß ein Wasserlauf nicht versiegt (vgl. Am 5,24). Allgemeiner aber kann mit dem Wort eine Ausdauer an Kraft umschrieben werden (vgl. z.B. Gen 49,24; Jer 5,15). Hiermit könnte so auch in Ps 74,15b die Mächtigkeit des Wasserelements zum Ausdruck kommen.
- 36 Daß dem so ist, macht schon das Wort מַי in V.13a deutlich. Es muß keineswegs einen Eigennamen darstellen, da es auch dort, wo eindeutig das Meer gemeint ist, nicht immer determiniert ist (Petersen, Mythos S.132, führt an: Ex 15,8; 2.Sam 22,16; Jes 16,8; 23,2). Wenn nun V.13a den Sinn hat, daß Jahwe sich gegen das Meer wendet, es "aufstört", dann liegt es nahe, sein Handeln gegen Tannin (V.13b) und Liwjatan (V.14) ähnlich zu verstehen, indem man beide hier(!) als mit dem Meer zusammenhängende Wesen deutet. Auch Jes 27,1; 51,9f; Hi 7,12 bringen Tannin mit dem Meer in Verbindung (in Jes 27,1 wird auch Liwjatan erwähnt). Zum sonstigen Vorkommen beider Namensbezeichnungen vgl. die ausführliche Untersuchung von Petersen, Mythos, S.133-135.
- 37 Das Verhältnis von V.15a und V.15b kann also nur als ein gegensätzliches bestimmt werden: In V.15a erscheint das Wasser als ein lebensfreundliches, in V.15b als ein jahwefeindliches und somit auch lebensfeindliches Element.
- 38 Während viele Kommentare auf dieses Problem gar nicht eingehen, bemerkt Dahood zu V.13: "... the psalmist appeals to Yahweh's victory over the forces of chaos and evil before he created the universe." (Hervorhebung von mir).
- 39 Vgl. etwa die von Stolz (Strukturen und Figuren, S.61-63) angeführten Texte.
- 40 Als typisches Beispiel sei hier das enūma eliš angeführt (AOT, S.108-129; ANET, S.60-72): Der ganze Mythos enthält ein Zusammen- und Gegeneinanderwirken göttlicher Mächte, wobei die verschiedenen Handlungsabläufe aufeinander aufbauen. So könnte es ohne den vorangehenden Götterkampf keine Schöpfung geben, da ja der Leib der Tiamat als "Material" hierfür benötigt wird. Ganz gleich, was der Mythos "an sich" aussagen will, die Art der Darstellung ist jedenfalls eine sukzessive, bedingt durch das Handeln der Götter mit- und gegeneinander.
- 41 Vgl. hingegen den sukzessiven Ereignisablauf in mytholo-

gischen Systemen der Umwelt (s. Anm.40).

- 42 Diese Feststellung steht nicht im Widerspruch dazu, daß die gegenwärtige Lage mit Jahwes Zorn in Verbindung gebracht wird (V.1): Die ganze Klage zielt darauf, Jahwe die Auswirkungen seines Zürnens vor Augen zu malen, die doch nicht in seinem Sinne sein können.
- 43 Nach Ps 74,2 soll Jahwe seiner Gemeinde gedenken, die er von Urzeit her erworben hat. In Jes 43,16-19 hingegen wird zwar zunächst auch auf die heilvolle Zuwendung Jahwes in der Vergangenheit - nämlich auf den Exodus aus Ägypten; V.16f - angespielt, zugleich aber dann (V.18f) die Aussage dahingehend weitergeführt, daß man des Früheren nicht mehr gedenken soll, da Jahwe Neues schafft.
- 44 Vgl. hierzu nochmals vor allem Jes 45,18-25 (Abschn. III.4.h).
- 45 Es sei hier nochmals besonders an 42,5-9; 45,18-25; 48,12-16a erinnert (vgl. Abschn.III.4.e.h.i), wo es (auch) darum ging, Jahwes besonderes Handeln mittels der Schöpfungsaussagen in einen universalen Horizont zu stellen.
- 46 Mythos, S.189-191.194f.
- 47 Mit Petersen, a.a.O., S.195.
- 48 Gunkel begründet die zeitliche und örtliche Ansetzung hauptsächlich damit, daß in V.13 mit Tabor und Hermon die "Haupt-Kultusstätten Israels" erwähnt würden, während von Jerusalem nicht die Rede sei.
- 49 H.Schmidt sieht in V.2-19 und V.20-52 zwei verschiedene literarische Schichten. Nach R.Kittel könnten V.6-19 ein selbständiger Schöpfungshymnus gewesen sein, der - wie der Anfang des Psalms - sich nur lose an den übrigen Text anfüge. Oesterley trennt folgendermaßen: V.5-18 - V.3.4.19-37 - V.38-51.
- 50 So z.B. Kissane, Weiser, J.M.Ward (The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX, S.321). Bei den beiden letzteren Forschern hängt die Behauptung der Einheitlichkeit mit einer genaueren Angabe des Sitzes im Leben zusammen. Nach Weiser hat der Psalm im Bundesfest seinen Platz, wo "die Thronbesteigung des himmlischen und irdischen Königs zusammen gefeiert wurde ..." Hierbei habe er in nationalen Notzeiten Verwendung gefunden. Ward (S.339) zieht in Erwägung, daß der Psalm mit der Krönung eines neuen Königs und auch - falls es so etwas gegeben habe - mit der jährlichen Erneuerung des Königtums in Verbindung gestanden haben könnte.

- 51 Dieser Hymnus ist hier nicht mit dem hymnenartigen Zwischenstück Ps 74,12-17 vergleichbar. Dieses könnte für sich allein nicht bestehen. Auch geht ihm die (Selbst-) Aufforderung zum Lobpreis ab (vgl. hingegen Ps 89,2).
- 52 Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch folgendes angemerkt: Unser Kirchengesangbuch enthält nicht wenige Loblieder, die in schwerer Zeit entstanden sind; ich nenne nur: "Nun danket alle Gott ..." (EKG 228; 1636 von Martin Rinckart gedichtet); "Du meine Seele, singe ..." (EKG 197; 1653 von Paul Gerhardt gedichtet). Christliche Liedtradition bezeugt, daß Not und Gotteslob sich nicht auszuschließen brauchen. Das wird man grundsätzlich auch den atl. Zeugen nicht absprechen dürfen. Bei Ps 89 scheinen mir die Dinge jedoch anders zu liegen. In V.39-46 ertönt eine Klage von der Art, die es nicht zuläßt anzunehmen, daß die entsprechende Klagesituation zur gleichen(!) Zeit und unter der Verfasserschaft des gleichen(!) Personenkreises im gleichen(!) Psalm einen in sich selbständigen Lobpreis hervorbringt. So gesehen scheint es mir viel eher denkbar, daß hier in einer Notsituation ein bereits vorhandener und so gewissermaßen zum "Glaubensgut" gehörender Lobpreis aufgenommen und integriert wird. Weshalb dies geschieht, wird noch zu bedenken sein.
- 53 Unser literarkritisches Ergebnis geht also mit dem von Gunkel konform (vgl. auch Petersen, Mythos, S.166), während anderweitig wir uns von ihm absetzen müssen (vgl. Anm.58).
- 54 Nimmt man V.39-52 hinzu, die - wie wir gesehen haben - in enger Verbindung zu V.20-38 stehen, dann ist auch eine Beobachtung zum Wortschatz interessant: Das Substantiv בְּרִית begegnet nicht nur in V.4, sondern auch in V.29.35.40. Das Verbum שָׁנַע (Niphal) findet außer in V.4 auch in V.36.50 Verwendung.
- 55 Evtl. könnte man fragen, ob es nicht denkbar wäre, auch die Zusage Jahwes an das davidische Königshaus (V.20-38) als ein ehemals selbständiges Stück anzusehen (die einleitende Passage in V.20, wodurch die Zusage erst zum Gegenstand der Erinnerung wird, natürlich ausgenommen). Nun sind aber die Anklänge an 2.Sam 7,14-16 ab V.27 unverkennbar, wo das, was 2.Sam 7,14-16 thematisieren, in einer weit breiteren und auch etwas abgewandelten Weise ausgeführt wird (vgl. etwa 2.Sam 7,14b mit Ps 89,31-33). So halte ich es für wahrscheinlicher, daß infolge der Klagesituation (vgl. V.39ff) die Erinnerung an Jahwes vergangene Zusagen in dieser Situation zum Zweck der Kontrastierung und der Begründung der Klage in einer breiten Weise ausformuliert wird. Es dürfte also hier keine ältere selbständige Einheit aufgenommen worden sein, sondern eine Neuformulierung von Traditionsgut

- stattgefunden haben (wieweit neben 2.Sam 7,14-16 auch noch anderes Traditionsgut herangezogen wurde, ist für unsere Fragestellung nicht von Belang). Da V.20-38 keinen Lobpreis darstellen, steht diese unsere Annahme nicht im Widerspruch zu dem, was wir zum Hymnus angemerkt haben (vgl. Anm.52).
- 56 Zum Sinngehalt von בָּרִית an dieser Stelle vgl. E.Kutsch, Verheißung und Gesetz, S.66.
- 57 Die Datierungsvorschläge der verschiedenen Forscher gehen ganz erheblich auseinander; ich nenne nur zwei Extrempositionen (vgl. im übrigen G.W.Ahlström, Psalm 89, S.20, Anm.4): Duhm datiert V.20-47.50-52 in die Zeit um 88 v.Chr. und meint auch, daß der Abschnitt V.2-19 "nicht so sehr viel früher sein (kann)." W.F.Albright stellt in V.2-23 kanaänäische Archaismen fest - ohne sie im einzelnen zu benennen - und datiert das Stück in das 10. Jahrhundert (Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, S.146). - Wenn wir den Psalm in seiner Endgestalt von einer bestimmten historischen Situation her verstehen (frühe Exilszeit), dann bedeutet dies natürlich zugleich, daß wir die "kultisch-mythische Deutung" (diese Wendung findet sich bei Kraus, BK XV/2, S.785), wie sie von Ahlström vertreten wird, nicht teilen können. Dieser versteht Ps 89 als "einen Jahresfestpsalm, der zu den Riten der Lebenserneuerung gehörte" (a.a.O., S.26).
- 58 Wenn Gunkel meint, der Hymnus sei im Nordreich entstanden, weil in V.13 mit Tabor und Hermon die Hauptkultstätten Israels erwähnt würden, Jerusalem jedoch nicht, dann läßt sich dazu sagen:
- Von Kultstätten ist hier gar nicht die Rede. Der Kontext (das ist noch zu zeigen) deutet vielmehr darauf hin, daß Tabor und Hermon deshalb genannt werden, weil sie hohe Berge sind.
 - Im Hymnus wird auch das Königtum gepriesen (V.18f). Folgt man Gunkels Lokalisierung, wäre damit das Königtum des Nordreichs gemeint. Der Psalm in seiner Endgestalt denkt eindeutig an das davidische Königtum (V.4f.20ff).
- 59 Gemäß LXX und Theodotion wäre חָסֵר mit dem Suffix der 2. Pers.sing. zu verstehen. Dies wäre dann eine Angleichung an V.2b, die aber nicht sein muß (anders freilich Kraus u.a.), wenn man sieht, wie den ganzen Hymnus hindurch von Jahwe teils in der 2., teils in der 3.Pers. die Rede ist (vgl. z.B. V.6 mit V.7f und V.7f mit V.9).
- 60 עֹלָם kann - wie auch in V.3 - als adverbialer Akkusativ aufgefaßt werden (vgl. E.Jenni, Art. עֹלָם, Sp.234f). Es ist also nicht nötig, ein ל voranzustellen (vgl. BHS).

- 61 Nicht nur Kommentatoren (Duhm, Gunkel, Kissane, Kraus; anders allerdings Kittel), sondern bereits die LXX versuchen einen flüssigeren Text zu bekommen (Petersen, Mythos, S.167 verzichtet auf eine Übersetzung von V.3). In der vorliegenden Fassung steht שמים syntaktisch etwas isoliert. Dies braucht freilich nicht zu stören, wenn man auch in V.10b.12b.13a in der syntaktischen Struktur eine Art "Gedankenpause" erkennt.
- 62 כ braucht man dann nicht - wie Duhm, Kraus, Petersen (Mythos, S.167) - zu streichen, wenn man in V.6b das Subjekt von V.6a (שמים) sieht. Der Sinn wäre dann der, daß der Preis der Himmel in der "Versammlung der Heiligen" wahrnehmbar ist.
- 63 רבה kann adverbelle Bedeutung haben und so dem Vordersatz zugeordnet werden, wie es auch der masoretischen Verstrennung entspricht. Zieht man das Wort zum Nachsatz (so Gunkel, Kraus, Petersen [Mythos, S.167] u.a.); dann muß die maskuline Form angenommen und רב gelesen werden. Diese Emendation kann sich jedoch nur auf metrische Gründe stützen und sollte lieber unterbleiben.
- 64 חסין יי stört ganz deutlich den Zusammenhang, so daß eine Textverderbnis anzunehmen ist. Da in V.2 und V.3 jeweils zusammen begegnen, folgen wir dem Emendationsvorschlag Petersens (Mythos, S.168) und lesen חסין (חסין mit BHS zu lesen empfiehlt sich deshalb nicht, weil חסין - darauf weist Petersen hin - im AT dann nur hier vorkommen würde).
- 65 Die syrische Übersetzung gleicht V.18a an V.18b an. Petersen (Mythos, S.169) schließt sich dem an. Nun hatten wir bereits beobachtet, daß von Jahwe teils in der 2., teils in der 3.Pers. die Rede ist (vgl. Anm.59). Ähnliches zeigt sich auch anderweitig: Das Redesubjekt ist gemäß V.2 ein einzelner. Dieser sieht sich sowohl mit dem Volk auf einer Stufe (1.Pers.pl. in V.18b.19) als auch ihm gegenüber (deshalb die 3.Pers. in V.16.17.18a). Dieser Wechsel in der Redeform durchzieht also den ganzen Hymnus, so daß sich Emendationen im einzelnen erübrigen.
- 66 Daß statt חרים mit vielen Textzeugen (vgl. BHS) חרים (Qere) zu lesen ist, bedarf keiner weiteren Begründung.
- 67 Wenn man wie Petersen (Mythos, S.169) im Anschluß an die Peschitta nicht zwischen Jahwe und dem König differenziert, kommt natürlich ein ganz anderer Textsinn heraus. Es wäre dann nicht mehr vom "irdischen" König die Rede und somit ein wichtiges Kriterium für die vorexilische Datierung des Hymnus dahingefallen. Da diese alternative Lesart nun wirklich nicht sehr breit bezeugt ist (vgl. BHS), sehe ich keinen Grund, ihr zu folgen (zudem hat

- sich bereits in V.18a die Peschitta nicht gerade als zuverlässig erwiesen; vgl. Anm.65).
- 68 Vgl. H.H.Schmid, Art. פֶּתַח , Sp.229.
- 69 So gesehen sind V.13a und V.13b in ihrer Aussage zwar nicht deckungsgleich, stehen aber doch - entgegen Petersens Annahme (Mythos, S.173) - in einer engen Relation zueinander. Zu den vielfältigen Deutungen, die V.13 anderweitig erfahren hat, vgl. Petersen, a.a.O., S.172f.
- 70 Ähnlich wie Tannin und Liwjatan in Ps 74,13f (vgl. Anm.36) wird man auch Rahab in Ps 89,11 als ein mit dem Meer zusammenhängendes Wesen verstehen können, welches den lebens- und jahwefeindlichen Aspekt des Wassers verkörpert (zur Bedeutung des Wasserelements vgl. Abschn.III.4.j). Aus der einschlägigen Untersuchung Petersens (Mythos, S.135-138) geht hervor, daß Rahab in erster Linie ein Meeresungeheuer verkörpert. Von Rahab ist in folgenden Stellen die Rede: Jes 30,7; 51,9; Ps 40,5 (Plural); 87,4; 89,11; Hi 9,13; 26,12.
- 71 Neben der Vorstellung, daß Jahwe die Wellen des Meeres besänftigt, gibt es noch die ganz andere, daß er das Meer erregt (vgl. Jes 51,15; Jer 31,35). Vgl. hierzu A.Ohler, Mythologische Elemente, S.101-104 (zur Chaoskampfthematik insgesamt vgl. S.101-116).
- 72 Vgl. Petersen, Mythos, S.141, der die einschlägigen Belege durchgegangen ist: "Das Ergebnis der Auseinandersetzung hat man sich unterschiedlich vorgestellt. Einerseits ist das Ungeheuer von Jahwe vernichtet worden ... Andererseits dachte man es sich offenbar als weiterhin lebendig ..."
- 73 Diese Feststellung bedarf einer Einschränkung: Die Vision in Apk 21,1, daß unter dem neuen Himmel und auf der neuen Erde das Meer nicht mehr sein wird, deutet darauf hin, daß man in erheblich späterer Zeit das Nichtvorhandensein des chaotischen Wasserelements in eschatologischen Perspektiven (im Rahmen der Neuschöpfung) gesehen hat. Dies ist freilich nicht der Blickwinkel von Ps 89,11. Hier geht es um die vorfindliche, dem Leben zugewandte Ordnung Jahwes, so daß V.10 und V.11 in ihrer Aussage sich tatsächlich nicht erheblich unterscheiden.
- 74 Unsere bisherigen Überlegungen führen uns weiter zu der Frage, ob die Chaotischvorstellungen - einmal unabhängig von der Schöpfungsthematik betrachtet - von einem sukzessiven Ereignisablauf ausgehen. Bei Ps 89,10f scheint mir dies jedenfalls nicht der Fall zu sein. Es geht hier nicht um einen sukzessiven Ereignisablauf, sondern um die Betrachtung des gleichen Sachverhalts (Jahwe ist stärker als die chaotischen Mächte) von einer

etwas unterschiedlichen Perspektive aus. Zur Begründung dieser Sicht verweisen wir auf unsere Überlegungen innerhalb Abschn.IV.1. - Anders beurteilt den Sachverhalt Petersen (Mythos, S.171): "Beide Verse gehören zusammen: Der Sieg Jahwes über die Ungeheuer in der Urzeit (v.11) begründet seine Herrschaft über das Meer (v.10). Sein wohl wegen der einstigen Bezwingung durch Jahwe noch immer empörtes Tosen bezeugt Jahwes überlegene Macht, der es immer wieder beschwichtigt, nachdem Rahab tot und ihre Helfer zerstreut sind."

- 75 Daß V.2 wirklich nicht nur allgemein Jahwes Gnaden besingen und dessen Treue kundmachen will, sondern daß hier eine bestimmte Zielrichtung anzunehmen ist, zeigt die enge Verbindung von V.2 und V.3 durch das begründende וְכֵן am Beginn von V.3. Wenn man וְכֵן hier deiktisch verstehen wollte, wäre der Sachverhalt nicht viel anders, soweit es um den Zusammenhang von V.2 und V.3 geht.
- 76 Wie wichtig dieser Beleg ist, zeigt Labuschagne auf (The incomparability of Yahweh, S. 79): "In Ps.89:7-8 Yahweh is explicitly compared to the heavenly beings. This is the only instance in the Old Testament where the comparative 'material' is clearly and unquestionably the heavenly host."
- 77 Vgl. Kraus, BK XV/1, S.96.
- 78 Vgl. Whybray, The heavenly counsellor in Isaiah xl 13-14, S.76.
- 79 Wenn unsere Interpretation stimmt, dann sei nochmals darauf hingewiesen, daß es ganz entscheidend ist, in V.6 וְכֵן nicht zu streichen, wie es Duhm, Kraus und Petersen (Mythos, S.167) tun. Die Glieder der himmlischen Versammlung bringen dann nicht selbst den Lobpreis dar, sondern haben ihn sich anzuhören. (Es ergibt sich hier ein Anknüpfungspunkt an Jes 45,9-13 [vgl. Abschn. III.4.g]. Hier geht es zwar nicht um einen geschöpflichen Lobpreis, der in die himmlische Versammlung hinein ertönt, wohl aber darum, daß Jahwes Schöpfermacht in das Blickfeld der himmlischen Versammlung tritt und als solche nicht bestritten wird.) Wollte man es anders sehen, wäre der Lobpreis der Himmel und der der Versammlung der Heiligen auf einer Ebene zu sehen. Es ginge dann insgesamt um den "Lobpreis der himmlischen Welt" (Kraus). Diese Sicht hätte aber zur Folge, daß וְכֵן im Hymnus an verschiedenen Stellen mit unterschiedlichen Vorstellungsgehalten verbunden wäre: Laut V.12 sind die Himmel eine schöpfungsmäßige Gegebenheit wie die Erde und das Festland auch, in V.6 hingegen würden sie mit der Götterversammlung auf einer Stufe stehen. - Crüsemann (Studien, S.185), der ebenfalls die erwähnte Text-

änderung vornimmt, sieht hinter V.6 die hymnische Form des Lobwunsches und führt dazu einige weitere Belege an (S.184-186): Ps 66,3b.4; 99,,3; 68,30b; Jes 25,3; Ps 67,4-6; 145,4.5c.6c.7.10.11(f); 138,4f. Ps 89,6 nimmt innerhalb dieser Belege insofern eine Sonderstellung ein, als nur hier der "Lobwunsch" - inwieweit dieser Ausdruck für alle genannten Belege passend ist, sei dahingestellt - in unmittelbarem Kontext mit Unvergleichlichkeitsaussagen bezüglich des Gottseins Jahwes steht. Allerdings geht Ps 138,4f eine Aussage voran, die in ihrer Intention derjenigen von Ps 89,6 etwas näher vergleichbar ist: "Ich preise dich von ganzem Herzen, gegenüber (נגד) den Göttern will ich dir lobsingeln." (V.1). Der Grund solchen Preisens wird in V.3 genannt: Jahwe hat das Schreien des Beters erhört. Nimmt man an, daß נגד hier die Bedeutung des "trotzigen Gegenübers" (Kraus) hat, dann könnte V.1b das meinen, was auch Kraus in Erwägung zieht: "Jahwe hat sich durch den heilvollen Eingriff in das Leben des Psalmisten als allein mächtiger, 'höchster Gott' erwiesen." Ist diese Deutung richtig, dann ist ein Vergleich mit Ps 89,6-8 angebracht: Jahwes Tun - wenn es auch in beiden Belegen unterschiedlicher Art ist - wird zum Anlaß des Lobpreises vor anderen göttlichen Wesen. Ziel dieses Lobpreises ist es, Jahwe vor anderen göttlichen Wesen herauszuheben.

- 80 Der Hymnus dürfte der Jerusalemer Kulttheologie zuzuordnen sein, zu deren Eigenart es gehört, den Lebensbereich der Jahweverehrer und weltweite Implikationen des Jahwenglaubens eng zu verbinden (vgl. grundsätzlich O.H. Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, S.23).
- 81 Eine polemische Abgrenzung hin zu anderen Völkern findet nicht statt (vgl. demgegenüber Ps 135,18f), der Sachkontext (V.18f) zeigt aber eindeutig, daß V.16f exklusiv auf Israel bezogen zu verstehen sind.
- 82 Zu beachten ist auch, wie eng V.4f durch die Wiederaufnahme bestimmter Worte in den Kontext eingebunden werden (vgl. עולם in V.3 und V.5; לר יור in V.2 und V.5; בנה in V.3 und V.5).
- 83 Im Hymnus begegnet חסד in V.2.3.9(txt emend).15, אמונה in V.2.3.6.9, אמה in V.15. In den anderen Teilen des Psalms findet sich חסד in V.25.29.34.50, אמונה in V.25.34.50 (vgl. auch Part.Niphal von אמן in V.29 und 38).
- 84 Ein etwas anderer Ton klingt freilich in Ps 89,48f an. Die dort getroffene Aussage muß jedoch genau bedacht werden. Der Beter macht ja die Kürze seines Lebens und menschlichen Seins zum Tode Jahwe gegenüber eigentlich gar nicht zum Gegenstand des Vorwurfs, sondern er bedrängt Jahwe nur, aus der - hingenommenen - Tatsache die

Konsequenz in der Weise zu ziehen, daß er (Jahwe) sich nicht allzu lange verberge (vgl. V.47), da sonst der Beter die erhoffte neue Zuwendung nicht mehr erleben würde. - Ob V.48f als Interpolation ("als Zitat oder als Stoßseufzer eines Lesers"; so Duhm) angesehen werden können, mag man überlegen. Immerhin könnte V.50 ohne Bruch an V.47 anschließen. Eine letzte Entscheidung ist hier kaum zu treffen.

- 85 Kraus zieht die Zeit "zwischen der Edition des Deuteronomiums und der Entstehung des chronistischen Geschichtswerkes" in Betracht. Nötscher denkt an die späte Königszeit, König hält den Psalm für noch älter. Für nachexilische Entstehung plädieren Duhm, Gunkel, Oesterley, Petersen (Mythos, S.182), Vosberg (Studien, S.103) u.a.
- 86 Hupfeld und Olshausen rechnen damit, daß der hymnische erste Teil (V.1-7a) einmal für sich bestanden hat. Ohne sich literarkritisch eindeutig zu entscheiden, redet Petersen (Mythos, S.177) von "Psalm 95 A". Vielfach wird die literarkritische Frage von der nach dem kultischen Sitz im Leben verdrängt (vgl. etwa Kraus im Anschluß an Gunkel). Gewiß steht hinter dem Psalm in seiner jetzigen Form ein bestimmtes gottesdienstliches Geschehen. Die inhaltlichen Unterschiede (hierzu s.u.) zwischen beiden Teilen lassen jedoch fragen, ob der Hymnus früher nicht in anderer Weise gottesdienstlich verwendet wurde. Über dieses Problem ist auch J. Jeremias (Kultprophetie und Gerichtsverkündigung, S.125-127) hinweggegangen. Er redet von dem Psalm immer als ganzem, muß sich aber beim Nachweis dtn.-dtr. Gedankengutes ganz und gar auf V.7b-11 stützen. (Ob die von Jeremias vorgenommene enge Zuordnung von Ps 95 zu Ps 50 und 81 mit Recht geschieht, sei hier nicht näher erörtert.)
- 87 Etwas anderes wäre es, wenn der Psalm lediglich hymnische Elemente enthalten würde. Dann stünden wir vor einem traditionskritischen und nicht vor einem literarkritischen Problem.
- 88 Merkmale dtn.-dtr. Sprache sieht Jeremias in folgender Weise gegeben (a.a.O., S.126): Es ist in V.7 von einem Hören auf die Stimme Jahwes die Rede (mit vorangestelltem ux findet sich diese Redefigur nach meinem Überblick noch in Ex 19,5; Dtn 15,5; 28,1.15; 1.Sam 12,15; Sach 6,15), von der Verhärtung des Herzens (V.8), von der Versuchung Gottes in Massa (V.9), vom "Heute" des Gehorsams (V.7). Von Gottes "Ruhe" (V.11) wird - so Jeremias - freilich ganz anders als im Dtn gesprochen. - Wollte man untersuchen, welchen Schichten des dtn.-dtr. Bereichs diese Vorstellungen zugehören und von da aus Schlüsse für die zeitliche Ansetzung der Mahnrede V.7b-11 ziehen, dann stößt man auf gewisse Schwierigkeiten.

Dies sei an einem Themenkomplex veranschaulicht, den wir bisher noch nicht genannt haben: nämlich der 40jährige Wüstenaufenthalt (V.10). Davon ist im Dtn in 1,3; 2,7; 8,2.4; 29,4 die Rede (vgl. weiterhin Ex 16,35; Num 14,33f; 32,13; Jos 5,6; die Belege aus Ex und Num stammen nach H.W.Wolff [BK IV/2, S.206] aus der Priesterschrift oder sind noch später zu datieren). Preuß (Deuteronomium, S.46ff) ordnet keinen der Belege aus Dtn der Grundschrift zu. Ich möchte an dieser Sicht nicht zweifeln, kann aber allerdings nicht die Rede von den 40 Jahren in der Wüste nicht grundsätzlich relativ spät ansetzen. Dem widerspricht m.E. Am 5,25, wo außer in Am 2,10 auch von den 40 Jahren die Rede ist. Der Beleg steht innerhalb des Abschnitts V.21-27 und ist (gegen Weiser, ATD 24, z.St.) schwerlich von Amos selber herzuweisen. Folgt man der m.E. überzeugenden Darlegung von H.W.Wolff (BK IV/2, z.St.), dann wäre 5,25 zusammen mit V.26 als ein redaktioneller Einschub dtr. Herkunft anzusehen (in V.26 finden sich nochmals zusätzliche, für uns nicht relevante Erweiterungen). Sehen wir nun (mit Wolff) V.25f als redaktionellen Einschub aus einem Guß an (von den Erweiterungen in V.26 abgesehen), dann ist folgendes interessant: V.25 redet von den 40 Jahren in der Wüste, V.26 spielt auf die Verehrung akkadischer Gottheiten an. Daß solche Verehrung noch in nachexilischer Zeit vorhanden gewesen ist, scheint mir (zumindest für den jüdischen Bereich) unwahrscheinlich. (Hinsichtlich der Möglichkeit einer exilischen Datierung vgl. unsere weiteren Ausführungen.) Könnten wir also den redaktionellen Einschub in die vorexilische Zeit datieren (dies nun freilich gegen Wolff, a.a.O., S.137), dann wäre auch die Rede von den 40 Jahren in der Wüste als relativ früh belegt anzunehmen. Haben diese Überlegungen etwas für sich, dann ist es angebracht, Bedenken dagegen anzumelden, dtr. Formulierungen grundsätzlich als relativ spät entstanden anzusehen. Ist das Dtn das "Endstadium einer längeren theologischen Arbeit", dann bedeutet dies, "daß nicht alle 'deuteronomistischen' Formulierungen (d.h. Formulierungen außerhalb des Deuteronomiums, die in Sprache und Theologie mit ihm verwandt sind) jünger als das Deuteronomium und im literarischen Sinne von ihm abhängig sein müssen." (R.Rendtorff, Das Alte Testament, S.196). Abgesehen von unseren Erwägungen zu Am 5,25 wird diese Grundsatzausführung Rendtorffs auch dadurch bestätigt, daß - anders als in den Belegen im Dtn und auch in Am 5,25 - in Ps 95,10 von den 40 Jahren in einer deutlich negativen Weise geredet wird. Ist nun die Mahnrede sonst unverkennbar von dtn.-dtr. Sprache geprägt, dann wäre es unwahrscheinlich, hier ganz andere Traditionsströme am Werk zu sehen; vielmehr wird man annehmen können, daß die dtn.-dtr. Schule ihr Zeugnis nicht nur in ganz verschiedenen Texten des ATs äußert, sondern auch theologisch pluriforme Züge aufweist, die einlinige Herleitungen und damit verbundene

zeitliche Fixierungen nur in einem begrenzten Umfang möglich machen.

- 89 So Smend, Entstehung, S.124.
- 90 Vgl. Vosberg, Studien, S.103: "Die Mahnrede zeigt, daß der Psalm in einer Zeit entstand, als die persische Provinz Juda in ihrem Bestand nach außen und innen gesichert war (Restauration)."
- 91 Vgl. Smend, Entstehung, S.123 und 159.
- 92 Mit dieser Übersetzung soll deutlich werden, daß mit אֲשֶׁר in V.4 eine enge Anbindung an V.3 erstrebt wird. Die gleiche Intention zeigt die Verwendung von אֲשֶׁר in V.5 an. Wir versuchen mit unserer Übersetzung einen entsprechenden Rückbezug zu V.3.
- 93 Den vorliegenden Textbestand hält man häufig für verderbt (z.B. Gunkel, Kraus, Petersen (Mythos, S.178)), und BHS zieht יָדִי auch schon in die nächste Zeile (anders noch BHK). Eine sichere Entscheidung scheint mir nicht möglich, jedoch spricht folgendes Argument m.E. für den vorliegenden Textbestand: Laut V.4a sind die "Tiefen der Erde" in Jahwes Hand; gemäß V.5b haben seine Hände das Trockene gebildet. Werden hiermit auf diese Weise weltweite Gegebenheiten der Schöpfung mit Jahwe in Verbindung gebracht, so ist gut denkbar, daß auch die besondere Beziehung Jahwes zu seinem Volk ähnlich ausgedrückt werden kann (V.6b: Jahwe hat Israel gemacht; V.7a: das Volk ist in Jahwes Hand).
- 94 Diejenigen, die den Psalm in spätere Zeit datieren, können die Aussage von V.3 nicht wörtlich nehmen. Petersen (Mythos, S.182) meint, es würde sich um eine "formelhafte Ausdrucksweise" handeln (ähnlich Gunkel, Kissane u.a.).
- 95 Die polaren Gegenüberstellungen in V.4 (Tiefen der Erde - Höhen der Berge) und in V.5 (das Meer - das Trockene) haben sicher - ähnlich dem Begriffspaar "Himmel und Erde" - globale Sachverhalte im Blick.
- 96 In Abschn.III.3 haben wir - von Deuterojesaja ausgehend, aber nicht nur auf ihn beschränkt - den Nachweis zu erbringen versucht, daß bei der Aussage, Jahwe habe Israel geschaffen, übertragene Redeweise vorliegt, die es nicht erlaubt, von "Schöpfung" im eigentlichen Sinn zu reden. Dies schließt nicht aus, daß solche übertragene Rede - vom Kontext her gesehen - in engem Zusammenhang mit der eigentlichen Rede von "Schöpfung" stehen kann.
- 97 Daß beide Hymnen nicht nur den Eigennamen "Jahwe" ver-

wenden, sondern gerade auch dort die allgemeine Bezeichnung "El", wo es um die Relation Jahwes zu den Göttern geht (Ps 89,8; 95,3), dürfte noch in dieser - wenn auch verblaßten - Vorstellung eines Götterpantheons begründet sein.

- 98 Es ist gewiß offenkundig, daß in beiden Hymnen im Gegensatz zu Deuteronesaja nicht in direkter Weise argumentiert wird. Das ist schon von der Gattung (Hymnus!) her zu erklären. Gleichwohl ist auch diesen Hymnen ein Aussagegefälle eigen, das bewußte theologische Akzentsetzungen verrät. Diese sind nicht selbstverständlich. Das zeigt die Vorstellung, die sich noch in Dtn 32,8f durchgehalten hat (vorausgesetzt, man interpretiert den Text in der nun folgenden Weise): Eljon verteilt die Völker an die Götter. Einer von ihnen ist Jahwe, der Israel (Jakob) als Erbteil empfängt (vgl. hierzu G. Wanke, Art. אלהים, Sp.58 sowie R.Rendtorff, El, Ba'al und Jahwe, insbes. S.280).
- 99 Daß schon vorher immer neu um den Jahweglauben zu ringen war, wird etwa durch den Baalskult (vgl. Hosea) oder durch synkretistische Erscheinungen im Gefolge fremdpolitischer Einflüsse deutlich (vgl. etwa 2.Kön 16). Vor solche Probleme sind unsere beiden Hymnen nicht gestellt. Die Frage muß hier vielmehr die sein, wie es zu der Proklamation von Jahwes Schöpfersein in der Art kam, wie es die beiden Hymnen tun.
- 100 Die Vorstellung des Pantheons ist eigentlich nur noch dazu da, um von Jahwes Größe zu reden (vgl. Ps 89,7-9).
- 101 Hinlänglich geläufig ist die Meinung, daß der Jahweglaube zu einem guten Stück die Vorstellungen in sich integrieren konnte, die man mit der El-Gottheit verband. Die religionsgeschichtliche Entwicklung beschreibt W.H. Schmidt folgendermaßen: "Setzten die siedelnden Nomaden in Palästina ihre Vätergötter mit El gleich, so stellt die Identifikation der Vätergötter mit Jahwe ... eine dritte Stufe im Gang der Religionsgeschichte dar." (Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, S.27). Das deutet auf einen Prozeß allmählicher Angleichung und Identifikation hin (vgl. auch Abschn.II, Anm.73), zu welchem die verschiedenen Heiligtümer mit ihren jeweiligen Traditionen Wesentliches beigetragen haben dürften (vgl. Schmidt, a.a.O., S.29-34). Es sei dahingestellt, ob dieser Prozeß im einzelnen nicht recht verwickelt verlaufen ist und so die Vorstellung einer dreistufigen Entwicklung eher eine Hilfskonstruktion wäre. Für unseren Zusammenhang ist wichtig: Ein allmählicher Angleichungs- und Identifikationsprozeß vergleichbarer Gottesvorstellungen andernorts in der Zeit vor der Einnahme Jerusalems ist die Voraussetzung dafür, daß es nach der davidischen Okkupation (u.U. relativ schnell)

dazu kommen konnte, daß Jahwe zentrale Funktionen Els übernahm (zur Bedeutung Els in der Jerusalemer Tradition vgl. ausführlich F.Stolz, Strukturen und Figuren, S.149-180).

- 102 "Unter der Jerusalemer Kulttradition wird die weltumfassende, reflektiert-geschlossene, theologische Konzeption verstanden, die den meisten Psalmen zugrundeliegt und sich in wechselseitiger Ergänzung und Bezugnahme vor allem in Zions-Psalmen, Schöpfungs-Psalmen, Jahwe-König- und Königs-Psalmen in wesentlichen Elementen liturgisch artikuliert." (O.H.Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, S.9). Freilich muß gesagt werden, daß diese Konzeption aus verschiedenen Texten bruchstückhaft rekonstruiert werden muß und somit Homogenität nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann.
- 103 Steck, a.a.O., S.20.
- 104 Andere Deutungen wurden versucht, haben sich aber nicht durchgesetzt; vgl. Westermann, z.St. - Wir sprechen der Geläufigkeit halber trotz der hier verwendeten Kurzform "Abram" von "Abraham".
- 105 Zur Forschungsgeschichte vgl. Westermann, S.219-223.
- 106 Ähnlich Stolz, Strukturen und Figuren, S.149: "Das Stück muß also ganz aus sich selbst heraus interpretiert werden."
- 107 Vgl. Westermann, z.St. Nach E.Kutsch dient die Melchisedek-Tradition neben ihrem Interesse an der Verbindung eines Erzvaters mit Jerusalem der Legitimation des Zehntrechts der Jerusalemer Priesterschaft (Art. Melchisedek, Sp.844). Zum Zehntrecht an Heiligtümern vgl. weiter Am 4,4 und Gen 28,22b. Freilich fällt bei letzterem Beleg vom Kontext her gesehen "der Übergang in der Form der Anrede auf." (Westermann, z.St.). Ähnlich ist in Gen 14,20b zu beobachten, daß hier Abraham plötzlich Handlungssubjekt wird, ohne daß sein Name ausdrücklich genannt wird. Wenn man jedoch Gen 14,20b als Teil "eines kultisch bestimmten Wechselgeschehens" (Westermann) versteht, dann ist eine gewisse Vorsicht angebracht, literarkritische Operationen zu vollziehen.
- 108 Eine genauere Charakterisierung dieses jebusitischen Kultes versucht Stolz im Rahmen seiner Exegese von Gen 14,18-20 (Strukturen und Figuren, S.149-152). Er sieht den Text als ein "Kompendium jebusitischer Religiosität" an (S.151).
- 109 Die Darstellung, daß Abraham nicht von Jahwe als der Gottheit des Jerusalemer Kultes in der Zeit nach der

Eroberung Jerusalems durch David, sondern vom jebusitischen El Eljon gesegnet wird, ist nötig, um bei der Vorstellung bleiben zu können, daß die Szene in der Erzväterzeit - also vor der Okkupation Jerusalems durch David - spielt. Freilich kann dies nur dann so geschildert werden, wenn tatsächlich die Glaubensinhalte, die man in Jerusalem mit Jahwe verband, dem vormaligen Kult des El Eljon nicht unähnlich waren. Vor allem die Schöpferprädikation, auf die ja unser Text hier Wert legt, müßte dann nach der Okkupation Jerusalems auf Jahwe übergegangen sein. - In diesem Zusammenhang stellt sich noch ein Problem besonderer Art. R.Rendtorff (El, Ba'al und Jahwe, insbes. S.282) hat die These aufgestellt, daß Eljon eine eigenständige Gottesbezeichnung darstelle und nicht einfach als Epitheton von El begriffen werden könne. Dies ergäbe bei der Analyse von Gen 14,18-20 zusätzliche Probleme. Nun ist aber dieser Sicht Stolz (Strukturen und Figuren, S.150, Anm.8) mit Recht entgegengetreten: In den einschlägigen atl. (zit. bei Rendtorff, S.280f), aber auch ugaritischen und mesopotamischen Texten würden sehr häufig Eigenname und Epitheton im Parallelismus einander zugeordnet. - Weiterhin läßt sich beobachten, daß die Formel "El, Schöpfer [קַוּ bzw. קנה] der Erde" in der Umwelt recht breit belegt ist (vgl. Rendtorff, S.283-285), u.a. in einem hethitischen Text aus der Zeit vor 1200. Die Frage ist dann nur, ob die Erweiterung "Schöpfer der Himmel und der Erde" jebusitischen oder israelitischen Ursprungs ist (vgl. hierzu auch Stolz, Strukturen und Figuren, S.150). Da uns jebusitische Texte originaliter nicht vorliegen (vgl. Stolz, a.a.O., S.3), können hier nur Vermutungen angestellt werden. Die wahrscheinlichere Lösung scheint mir die zu sein, daß die erweiterte Formel bereits jebusitischen Ursprungs ist. Bei der Integration jebusitischer Schöpfungsaussagen in den Jahweglauben dürfte es wohl eher um grundlegende Verhältnisbestimmungen als um einzelne Objektbereiche göttlichen Schaffens gegangen sein.

110 Wenn wir letzteres Argument für eine relativ frühe Datierung anführen, dann könnte dem entgegengehalten werden, daß sich noch in Dtn 32,8f (vgl. Anm.98) eine mit Eljon verbundene und in ihrem Inhalt sicher in frühere Zeiten zurückreichende Vorstellung durchgehalten hat, was bedeutet, daß man auch in späteren Zeiten ältere Vorstellungen nicht einfach eliminiert hat. Nun haben wir es aber in Gen 14,18-20 nicht nur mit gewissen Vorstellungsgehalten zu tun, sondern tatsächlich mit der Erinnerung an den Kult des vordavidischen Jerusalems, in den die Abrahamsgestalt hineinverwoben wird.

111 Westermann sieht den Sachverhalt folgendermaßen: "Geht man davon aus, daß die Szene ätiologischen Charakter hat, dann ist sie in der Ziellinie der Kreise im frühen

Königtum zu sehen, die die neue Form des Gottesdienstes in den alten Traditionen aus der Vorzeit Israels verankern wollten." G.v.Rad hebt weniger den kultischen, sondern den politischen Aspekt hervor (wobei zwischen Kult und Politik in diesem Fall schwer zu trennen sein dürfte): "So ist es wahrscheinlich, daß sich die Erzählung an observante Kreise der freiheitlich eingestellten Bevölkerung Judas wendet, denen es schwer wurde, sich dem König in dem ehemals heidnischen Jerusalem zu unterstellen ..." Vgl. weiterhin F.Stolz, Strukturen und Figuren, S.152: Der Sinn der Erzählung sei der, "daß sie die israelitische Tradition in die Jerusalemer Stadtreigion zu integrieren sucht." - Bemerkenswert scheint mir auch, wie behutsam in der Szene mit der Abrahamsgestalt umgegangen wird. Melchisedek kommt Abraham mit Brot und Wein entgegen; diesem wird also alle Ehre zuteil. Wenn die oben zitierten Interpretationen stimmen, dann kann das auch gar nicht verwundern: Die mit der Abrahamsgestalt verbundenen Kreise werden sich leichter Jerusalems Königtum und Kult zuwenden, wenn man die zentrale Figur ihrer eigenen Tradition nicht herabmindert.

- 112 Verschiedene Forscher, z.B. W.H.Schmidt (Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, S.196, Anm.1) und Westermann (BK I/1, S.269-271), halten V.4b für eine redaktionelle Überleitung von der Darstellung der Priesterschrift zu der des Jahwisten. Dagegen hat sich mit Recht O.H.Steck (Die Paradieserzählung, S.28, Anm.33) gewandt. Er verweist auf "die seltsame Abfolge Erde - Himmel" (so seltsam ist sie allerdings auch wieder nicht; vgl. Ez 8,3; Sach 5,9; Ps 148,13; 1.Chr 21,16) und bemerkt weiterhin, "daß die Konstruktion V.4b-7 syntaktisch keinerlei Schwierigkeiten bietet ..." Sachlich würde gelten: "Vordersatz und Nachsatz verhalten sich nicht wie Zustand vor der Schöpfung und Schöpfung zueinander, sondern V.4b-6 handeln vom Zustand vor und bei der Erschaffung des Menschen, V.7 von dieser selbst." Vgl. auch a.a.O., S.78: "V.5 und 6 führen ja die temporale Bestimmung V.4b ... fort und setzen sie sachlich offensichtlich voraus." - Neben Steck geht auch Kutsch davon aus, daß Gen 2,4b nicht als redaktionelle Überleitung anzusehen ist (Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser, S.19). - Mir scheint vor allem folgender Gesichtspunkt wichtig zu sein: Wäre tatsächlich ein Redaktor mit der Absicht am Werk gewesen, beide Schöpfungsberichte zu verbinden, dann wäre es schon seltsam, wenn er nicht die Abfolge "Himmel und Erde" von Gen 1,1 her übernommen haben sollte.

- 113 Der "Schöpfungsbericht" in Gen 2 ist auf das erste Menschenpaar konzentriert, dessen Verfehlung (Gen 3) dann entscheidendes Gewicht für die Konzeption der

jahwistischen Urgeschichte insgesamt bekommt (vgl. Abschn.II, Anm.64).

- 114 Angesichts dessen, wie die Diskussion um den Pentateuch gegenwärtig in Fluß ist, kann die Datierungsfrage nicht ausdiskutiert werden. Von welchen, von uns nicht geteilten Prämissen aus H.H.Schmid zu einer Spätdatierung des Jahwisten gelangt, haben wir in Abschn.II.3 gesehen. Einen ausführlichen Nachweis der Frühdatierung hat L.Schmidt (Überlegungen zum Jahwisten) unternommen. Vor allem die Analyse von Gen 12,1-3 (S.236-241), aber auch der jahwistischen Väterüberlieferungen (S.241-244) bringt ihn zu dem Ergebnis, daß der Jahwist in die Zeit des salomonischen Reiches gehört: "Der Jahwist will dieses Reich als Erfüllung der göttlichen Verheißung an Abraham verstehen lehren und damit deutlich machen, daß dieses Reich seine Existenz ausschließlich Jahwe verdankt." (S.247). In der Datierung ist sich L.Schmidt mit H.W.Wolff (Das Kerygma des Jahwisten) einig, während in der Rekonstruktion der Verkündigungsabsicht des Jahwisten deutliche Unterschiede bestehen. Bei Wolff vgl. vor allem S.357.361-370: "Segen" wird als Schlüsselwort in bezug auf die Völkerwelt verstanden: "Hat Abrahams Volk für sie [die unterworfenen Völker] bisher schon zum Segen gewirkt?" (S.357). Hierzu vgl. neben dem bereits genannten Aufsatz von L.Schmidt dessen direkt auf Wolffs Rekonstruktion bezogene Abhandlung "Israel ein Segen für die Völker?" - Konzentriert Schmidt die Segensverheißung in erster Linie auf das salomonische Großreich selbst - es werde "keine Steigerung des Bestehenden erwartet" (Überlegungen zum Jahwisten, S.244) -, so ist diese Konzentration auch bei Wolff zu beobachten, freilich mit anderem Akzent: "Segen" wird in politisch-ethische Perspektiven eingebunden, indem im Großreich auch die unterworfenen Völker Segen erlangen sollen, was - so Wolff - dem Jetztzustand noch nicht entspricht (vgl. a.a.O., S. 369f). Diesen Deuteansatz Wolffs hat O.H.Steck in einer verallgemeinernden Weise weitergeführt. Auch er datiert den Jahwisten in die davidisch-salomonische Zeit (Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, z.B. S.549f), wagt aber dabei im Vergleich zu Wolff wesentlich stärker Aussagen grundsätzlicher, wenn auch gleichwohl auf den (postulierten) historischen Ort bezogener Art. "... was Israel jetzt ist, ist es zur Wahrnehmung einer einzigen Aufgabe: es soll Zeichen des Segens Jahwes sein, das die Völker zu überwinden vermag, auf daß alle aus dem urchenheitlichen Raum der Daseinsminderung hinübergelangen in den Raum des Segens." (a.a.O., S.553f). - Es ist aufschlußreich zu sehen, wie Autoren (Wolff, Steck, Schmidt), die in der Datierungsfrage immerhin einhelliger Meinung sind, in der theologischen Interpretation des jahwistischen Zeugnisses durchaus divergieren. Immerhin wird gerade

in dieser Vielfalt der Interpretation deutlich, daß eine Frühdatierung des Jahwisten nicht nur möglich ist, sondern sogar divergierende Gesichtspunkte für diese Datierung sprechen. - Unsererseits sei nur noch folgender Gesichtspunkt genannt: Die Art, in der der Jahwist den Jakob-Esau-Zyklus gestaltet, kann nur so erklärt werden, daß die Edomiter, die sich nicht allzu lange nach der Reichsteilung wieder selbständig machten (vgl. 2.Kön 8,20), sich zur Zeit des Jahwisten in einem Untertanenverhältnis zu Israel befanden.

- 115 Sollte Gen 24,3 vom Jahwisten stammen (viele nehmen es an; vgl. die Diskussion der Forschungslage bei Westermann), dann wäre auch eine Formel innerhalb dieses Verses bemerkenswert: "Jahwe, Gott der Himmel und Gott der Erde".
- 116 Vgl. nochmals Abschn.II, Anm.64 und Abschn.III, Anm.75.
- 117 Interessant ist in diesem Zusammenhang die nicht unwahrscheinliche Vermutung Stecks (Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, S.551f; vgl. auch Welt und Umwelt, S.63), daß der Jahwist weniger von der Jerusalemer Hoftheologie als vom königstreuen Landjudäertum her geprägt sei. Genau dies würde erklären, weshalb der Jahwist so entscheidend von der Segensverheißung an Abraham her denkt und das davidisch-salomonische Großreich mit dieser in Verbindung bringt. Dies würde weiterhin erklären, weshalb der Jahwist zwar auch von Schöpfung redet (als königstreuem Landjudäer sind ihm die entsprechenden Traditionen des Jerusalemer Hofes, der sicher zudem durch seine internationalen Beziehungen über fremdländische Schöpfungskonzeptionen im Bilde gewesen sein dürfte, gewiß nicht fremd) - aber eben auf seine Weise (vgl. Gen 2 im Kontext der jahwistischen Urgeschichte; hierzu die Rückverweise in Anm.116). In dem Jahwisten würde sich also eine Stimme verkörpern, die von außen her sich Jerusalem und der von ihm ausgehenden politischen Macht kritisch-solidarisch verpflichtet fühlt, während in Gen 14,18-20 Kreise zu Wort kommen, die auf der Basis der Jerusalemer Hoftheologie den Blick nach außen auf die heilsgeschichtlichen Traditionen richten und diese ihrer Konzeption integrieren wollen.
- 118 Studien, S.97f. In den Fußnoten werden die verschiedenen Deutungen angeführt.
- 119 Die Doxologien im Amosbuch, S.50. Im folgenden gebe ich die Argumentation S.50-54 wieder.
- 120 Zitat S.53f. - Am 5,8 wird deshalb nicht angeführt, weil der Vers nach Horst von 4,13 durch einen "bösen Zufall" abgebröckelt ist (S.48). Auch ich meine - wenn

auch infolge etwas anderer Überlegungen -, daß eine Zuordnung beider Verse angebracht ist (s.u.). - Inwiefern neben Jos 7 - wo der Sachverhalt in der Tat eindeutig zu sein scheint - auch die anderen atl. Belege außerhalb Amos die von Horst gelieferte Deutung zulassen, bedürfte einer gesonderten Überprüfung. Uns kommt es jetzt allein auf die Amostexte an. Bemerkenswert ist gleichwohl, daß nach Jos 7 die Doxologie vor der Hinrichtung Achans erfolgt.

- 121 BK XIV/2, S.265.
- 122 Mit Wolff, a.a.O., S.255; anders Crüsemann, Studien, S.100.
- 123 5,9 dürfte nicht mehr dazugehören; nicht nur wegen der andersartigen Thematik, sondern vor allem deshalb, weil bereits 5,8 mit der Formel יהוה שמו abschließt. - Da wir auf 9,5f nachfolgend nicht mehr näher eingehen, sei hier noch festgestellt: Anders als 5,8 fügen sich in der jetzigen Komposition 9,5f gut in den Kontext ein. Im Anschluß an 9,1-4 beschließen sie die Rede von Jahwes strafendem Handeln. In dieser Hinsicht sind 9,5f durchaus mit 4,13 und 5,8 vergleichbar (wenn man 5,8 so plaziert, wie wir es nun tun).
- 124 Um letzteres geht es in V.13ay. Die Vermutung Wolffs, daß die Aussage "der auf den Höhen der Erde tritt" auf das Höhenheiligtum vom Bethel zu beziehen wäre (a.a.O., S.264), scheint mir doch in eine falsche Richtung zu gehen (vgl. auch die Kritik von Albertz, Weltschöpfung, S.100f). Der Ausdruck kehrt fast wörtlich im Rahmen einer Theophanieschilderung in Mi 1,3 wieder, wo sicher keine bestimmten "Höhen der Erde" gemeint sind. Vgl. weiter ירר in Verbindung mit בָּ in Dtn 33,29 und Hi 9,8. Sehr wahrscheinlich scheint mir die Aussage in unserem Kontext daraufhin zu zielen, Jahwes Herrscherstellung als Schöpfer zu betonen.
- 125 Dem Druck der BHS dürfte hier der Vorzug gegenüber BHK zu geben sein.
- 126 Horst, a.a.O., S.48; Wolff, a.a.O., S.255.
- 127 Vgl. Anm.120 und ergänzend Anm.130.
- 128 Der Wortlaut selbst kann also beibehalten werden; Emen-dierungsvorschläge (vgl. z.B. Horst, a.a.O., S.49; Albertz, Weltschöpfung, S.101) erübrigen sich.
- 129 Vgl. den Apparat von BHS.
- 130 Es ist vorauszusetzen, daß die Formel "Jahwe ist sein Name" nur hier am Schluß ihren Platz hat. Nach der

Abtrennung von 5,8 wurde sie in einer erweiterten Form an 4,13a angefügt (ähnlich Horst, a.a.O., S.48).

- 131 V.12ba klingt wie eine präzisierende Ergänzung von 12a. Daß sie von späterer Hand herrührt, kann nicht ausgeschlossen werden.
- 132 Diese Plagenreihe hat vom Inhalt her wesentliche Entsprechungen vor allem in Lev 26, Dtn 28 und 1.Kön 8. Die tabellarische Auflistung bei Wolff (a.a.O., S.252) weist freilich bei den genannten Belegen auch deutliche Unterschiede in der Abfolge der Plagen und der sonstigen Darstellung auf; man wird also kaum literarische Abhängigkeiten welcher Art auch immer annehmen können. Es kommen mit der Aufzählung der Plagen typische Existenzgefährdungen zur Sprache, die in Am 4,6-11 als konkrete Ereignisse der Vergangenheit geschildert werden, wobei es nach jeder Plage - so die theologische Deutung - nicht zur erhofften Umkehr gekommen ist. Damit ist ausgedrückt, daß die Plagen nicht auf einmal hereingebrochen, sondern sukzessiv eingetreten sind, was bedeutet, daß unser Text einen etwas längeren geschichtlichen Zeitausschnitt überblickt und theologisch interpretiert. Die recht allgemeine Art der Darstellung läßt es freilich nicht zu, genauere historische Festlegungen zu treffen. Somit hängt auch die Datierung des Abschnitts von anderweitigen Kriterien ab, die wir noch zu bedenken haben.
- 133 Dies legt Wolff (a.a.O., S.253) überzeugend dar.
- 134 Das Imperfekt interpretiere ich hier im durativischen Sinn. Die Annahme, daß nach V.12a ursprünglich eine Strafankündigung stand (vgl. Horst, a.a.O., S.53), erübrigt sich dann, wenn es gelingt, 4,12f; 5,8 (in ihrer ursprünglichen Aufeinanderfolge und ihrem ursprünglichen Textbestand) als eine stimmige Aussageabfolge zu erweisen.
- 135 Die Tatsache, daß nunmehr der Stil der Jahwerede verlassen und vom Gott Israels in der dritten Person geredet wird, läßt sich am ehesten so erklären: Das hymnische Stück thematisiert Jahwes Schöpfungshandeln. Würde Jahwe selbst in der Weise sein Handeln "anpreisen", dann wäre das ein Selbstpreis der Gottheit. Solcher Selbstpreis ist allerdings erst bei Deuterojesaja zu finden (vgl. z.B. Jes 44,24-28), der hier eine Redeform seiner mesopotamischen Umwelt für seine Verkündigungsabsicht übernommen hat (vgl. Preuß, Deuterojesaja, S.89). Das würde erklären, weshalb in vorexilischer Zeit - diese Datierung sei hier vorausgeschickt - so gar nicht geredet werden konnte.
- 136 שׁוּב mit der Präposition עַד (Am 4,6.8.9.10.11) begegnet

im Zusammenhang mit der Verehrung anderer Götter in Dtn 4,30. Vgl. auch Hos 7,16 (hierzu Wolff, BK XIV/1 z.St.; er schlägt statt *by* als alternative Lesart *בלי* oder *בי* vor).

- 137 Im Hymnus selbst begegnet der Jahwe-name nicht. Der Annahme Crüsemanns (Studien, S.104f), daß im Hymnus Aussagen der Umwelt übernommen und durch die Formel "Jahwe ist sein Name" für Jahwe reklamiert wurden, kann nicht widersprochen werden (vgl. hierzu die von Crüsemann angeführten und auch in dieser Hinsicht aufschlußreichen Belege, a.a.O., S.135-150).
- 138 Vgl. hingegen Horst, a.a.O., S.53: Israel hatte "seine Doxologie auf die Macht der Gottheit zu sprechen." Zu fragen wäre: Was deutet darauf hin, daß hier Israel tatsächlich eine solche spricht? Wolff (BK XIV/2, S.254) führt 1.Kön 8,33ff an: "Nach 33 und 35 vollendet sich die reuige Umkehr eben im Bekenntnis zum Namen Jahwes ..." Nichts deutet m.E. darauf hin, daß unser Text von solcher Umkehr ausgeht.
- 139 So Horst, a.a.O., S.54.
- 140 4,10 redet von Kriegstod und von Gefangennahme der Pferde - dies aber in keiner hervorgehobenen Weise, sondern im Kontext der Aufzählung vieler anderer Plagen. Anhalt für eine genauere historische Fixierung ist hiermit wohl schwerlich gegeben.
- 141 Vgl. die Zusammenstellung der atl. Schöpfungsaussagen bei Vorländer (Entstehungszeit, S.29-44). Diese Zusammenstellung hat als solche ihren Wert, ohne daß man in der Datierungsfrage immer mit Vorländer übereinstimmen muß (vgl. Anm.2).
- 142 Die Tatsache, daß in 4,13 mit *נצח* ein Verb begegnet, das vornehmlich in exilische (zu Deuteriojesaja vgl. Abschn.III.1) und nachexilische Zeit weist, kann kein Gegenargument sein. Der mit hoher Wahrscheinlichkeit vorexilisch zu datierende Beleg Ps 89,13 (vgl. Abschn.IV.2) enthält ebenfalls dieses Wort.
- 143 Wolff, a.a.O., S.257f und S.276.
- 144 Vgl. Wolff, a.a.O., S.250.
- 145 Wenn die assyrische Oberhoheit sogar für Jerusalem die religiös-politische Konsequenz nach sich zog, daß dort Jahwe zum "Nebengott" wurde (so pointiert Gunneweg, Geschichte Israels, S.114 unter Berufung auf 2.Kön 16,10-18), dann ist dies noch viel mehr im Hinblick auf die Heiligtümer des ehemaligen Nordreichs anzunehmen. Der Jahweglaube ist dort nicht einfach verschwunden,

wohl aber - wie im einzelnen auch immer - Bestandteil recht pluriformer religiöser Erscheinungen geworden: "An Stelle der nach Medien deportierten Oberschicht trat eine Oberschicht, die Sargon aus Hamat, Babylon und anderen Orten hierher verpflanzte. Die Angehörigen dieser neuen Oberschicht brachten ihre eigenen Kulte mit, nahmen daneben aber auch den Jahwekult an. Im Laufe der Zeit gingen die fremden Bevölkerungselemente in der ansässigen Bevölkerung auf (2Kön 17)." (Metzger, Grundriß der Geschichte Israels, S.123). Stellt man weiter in Rechnung, daß in der Zeit nach der Okkupation des Nordreichs die assyrische Großmacht durchaus Probleme dabei hatte, ihre Herrschaft im syrisch-palästinensischen Raum zu sichern und es nach Assarhaddons Tod (669) zum recht raschen Verfall der assyrischen Machtstellung kam (vgl. Gunneweg, a.a.O., S.116-119), dann ist es angesichts solcher politisch instabiler Verhältnisse durchaus denkbar, daß in der Zeit nach dem Untergang des Nordreichs theologische Strömungen, die sich vom Jahweglauben her gegen synkretistische Tendenzen wandten, die Möglichkeit zur Artikulation an den Heiligtümern des ehemaligen Nordreichs hatten.

- 146 Zur synkretistischen Situation im Gebiet des ehemaligen Nordreichs vgl. Anm.145. - Die Art des Rückblicks in Am 4,6-11 läßt darauf schließen, daß nicht alle angesprochen sind, die das Heiligtum zu Bethel aufsuchen, sondern "nur" diejenigen, die eine Geschichte mit Jahwe hinter sich haben: also die Bevölkerung des ehemaligen Nordreichs, die nicht erst nach der assyrischen Okkupation hinzukam, sondern schon immer im Land war und von der Deportation verschont geblieben ist.
- 147 Preuß (Deuteronomium, S.23) sieht hier mit anderen Stellen eine Nähe zu P^G gegeben (vgl. auch die Tabelle S.47, wo er 4,32-40 insgesamt als eine Bearbeitungsschicht betrachtet; V.34b fällt dann noch unter "sonstige Zusätze").
- 148 Diese Belege führt auch Vorländer (Entstehungszeit, S.30) an. Er leitet 5,22 nicht von Jeremia her ab (a.a.O., S.31). Eingehend vergleicht H.Weippert (Schöpfer des Himmels und der Erde, S.17-21) Jer 5,21-25 mit Ps 104. Sie hält freilich an der jeremianischen Verfasserschaft fest.
- 149 W.Rudolph z.St., der dennoch nur V.20 Jeremia absprechen möchte, wohl aber an der jetzigen Platzierung des Abschnitts Zweifel anmeldet.
- 150 Vgl. Anm.135.
- 151 Vgl. auch die Anführung weiterer Texte bei Zimmerli (Theologie, S.57f). Es würde hier zu weit führen darzu-

- legen, wieweit wir ihm im einzelnen folgen können. Wir merken nur an, daß er anders als Jer 5,24 dem Propheten selbst zuschreibt.
- 152 Vgl. W.Rudolph z.St. mit einem knappen Forschungsüberblick sowie H.Weippert (Schöpfer des Himmels und der Erde, S.28-36). Die Götzenpolemik erinnert an die des Deuterocesaja (vgl. hierzu Abschn.III., Anm.18).
- 153 Vgl. G.Wanke (Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift, S.26f). Als "wohl ursprünglichen Bericht über die symbolische Handlung" sieht er V.2f.12b an. Nach W.Thiel (Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, S.7) ist ab V.5 die dtr. Redaktion am Werk. Er weist dabei vor allem auf die Wendung "mit großer Kraft und ausgestrecktem Arm" hin.
- 154 Vgl. Anm.135.
- 155 Heimkehr und neuer Bund, S.79.
- 156 H.Weippert (Schöpfer des Himmels und der Erde, S.41f.90) läßt die Verfasserfrage offen, W.Thiel (Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, S.28) hält bei V.35-37 eine "post-dtr. Herkunft" für "sehr wahrscheinlich". Volz, Rudolph und Weiser hingegen gehen in ihren Kommentaren von einer jeremianischen Verfasserschaft aus.
- 157 Vgl. Anm.153.
- 158 So Thiel, a.a.O., S.33.
- 159 Rudolph (z.St.) sieht es so: "Das ursprüngliche Gebet ist kurz, es umfaßt nur die Anrede 'ach, Herr Jahwe' 17 und v.24f. ... Einer späteren Zeit erschien dieses Gebet zu kurz und unfeierlich, deshalb wurde 17-23 vorangestellt."
- 160 Das etwas vieldeutige Wort "Ideologie" gebrauche ich hier nicht in abwertender Weise, sondern in dem Sinn, daß jede Gemeinschaft und so auch jedes Staatswesen einer geistigen Legitimation bedarf. Ob diese dann auf brüchigen Grundlagen fußt (also "falsche" Ideologie ist), ist eine Frage für sich.
- 161 Für die Hymnen innerhalb Ps 89 und 95 läßt sich dieses - unter Berücksichtigung des in Anm.160 Ausgeführten - schon sagen, wenn man sieht, wie hier die Rede von Jahwes weltweitem Schöpfungshandeln und die von seiner besonderen Hinwendung zu Israel in einer spannungslosen Weise einander zugeordnet werden. Weiterhin dürfte unsere Sicht von Gen 14,18-20 wenig Zweifel daran lassen, daß hier Konzeptionen Jerusalemer Kult- und Hof-

theologie ihre Artikulation finden. Auch dies sei wieder ohne Wertung gesagt. Schwieriger ist der Sachverhalt beim Jahwisten. Unter Bezugnahme auf das in Anm.114 Ausgeführte läßt sich sagen, daß seine Konzeption - in die das Reden von Schöpfung ja einbeschlossen ist - unterschiedlich verstanden werden kann und das letzte Wort darüber noch nicht gesprochen ist, ob er "ideologiekritisch" denkt oder nicht (ob er vor allem seine Aussage in Gen 12,1-3 hinsichtlich seiner zeitgenössischen Verhältnisse als Anfrage oder als Legitimation verstanden wissen möchte; unsere Ausführungen in Anm.117 wollen diesbezüglich zeigen, wie wir gegenwärtig an die Fragestellung herangehen, sie können aber keineswegs als Problemlösung verstanden werden).

- 162 L.Vosberg (Studien, S.58ff ["Studie II"]) hat versucht, die von ihm untersuchten und in die nachexilische Zeit datierten Psalmen in nähere Korrelation mit dem nachexilischen Geschichtsablauf zu bringen. Formgeschichtliche Rekonstruktionen bringt er mit der historischen Entwicklung und deren theologischen Implikationen in Verbindung, indem er zwischen "Vertrauensliturgie" und "Bekenntnisliturgie" unterscheidet und dabei zu unterschiedlichen Ortsbestimmungen kommt (vgl. insbes. S.77-80.113-116). Dieses Unternehmen ist insgesamt nicht überzeugend gelungen (vgl. die ausführliche, mitunter etwas zu scharfe Kritik von R.Albertz in ThLZ 103, Sp.645-647). Meine Anfragen wären vor allem folgende: Interpretiert Vosberg in die von ihm exegesierte Texte nicht etwas zu viel hinein, um sie so erst für die Art seiner historischen Deutung fruchtbar machen zu können? Kann man - um nur ein Beispiel zu nennen, das auch Albertz anführt - die imperativischen Aufforderungen zum Lob in Ps 148 (die ja feste Bestandteile der Gattung "Hymnus" sind!) als "Aufforderungen zur Abrenuntiatio" deuten (so S.110)? Ist, wenn Vosberg von einer "Entwicklung von der Vertrauens- zur Bekenntnisliturgie" (S.113) redet, nicht eine geradlinige Entwicklung in nachexilischer Zeit postuliert und damit ein etwas zu einfaches Deutemuster entworfen (ganz abgesehen davon, ob diese Begriffe tatsächlich den Texten angemessen sind)? Läßt sich die für die Untersuchung nicht unwichtige These, daß das "Festhalten am Monotheismus" im Juda der Exilszeit "die Ausnahme" gewesen sei (S.113), in dieser Weise halten? Waren dann etwa deuteronomistische Strömungen oder die Kreise, die hinter den sog. Klageliedern Jeremias standen, Randerscheinungen? (vgl. auch Anm.168.)
- 163 Grundlage unserer Auswahl sind die Psalmen, die Petersen in seiner Arbeit "Mythos im Alten Testament" berücksichtigt hat. Die Ausführungen innerhalb dieser Psalmen, die Petersen mit dem Prädikat "mythisch" versieht, sind nach unserem Verständnis nahezu durchgehend

als Schöpfungsaussagen zu verstehen (vgl. unseren Exkurs "Erwägungen zum Mythosbegriff" in Abschn.III, wo wir auch die von Petersen angeführten Belege aufgelistet haben). Wir wissen uns hier mit Vorländer (Entstehungszeit, S.35-43) einig, der bei den Psalmen mit nur geringfügigen Abweichungen im wesentlichen zur gleichen Textauswahl wie Petersen kommt, dabei aber von "Schöpfung" redet.

164 Vgl. Anm.2.

165 Es ist nicht auszuschließen, daß es während der Exilszeit in Juda synkretistische Erscheinungen gegeben hat (wenn auch nicht in dem Ausmaß, wie es Vosberg annimmt; vgl. Anm.162). Laut Jer 44,17-19 nimmt die nach Ägypten ausgewanderte Gruppe den schon vorher geübten Kult der Himmelskönigin (vgl. Jer 7,18) wieder auf. Ähnliches könnte auch bei Teilen der in Juda Verbliebenen geschehen sein. Nur dürften solche Tendenzen (die ja nicht gerade neu waren!) qualitativ schwerlich mit der Herausforderung zu vergleichen sein, vor die sich die Exilierten im fremden(!) Land durch die Konfrontation mit der dortigen Religiosität gestellt sahen. Abgesehen davon fällt auf, daß in den sog. Klageliedern Jeremias, wo doch eindringlich die trostlose Situation Jerusalems nach 587 beschrieben wird, nirgends sich ein Hinweis auf synkretistische Erscheinungen findet (ebensowenig in Ps 74). So ist es doch recht fraglich, ob eventuelle synkretistische Erscheinungen einen großen Einfluß ausgeübt haben. Das Bild, das wir aus Ps 74 und aus den Klageliedern gewinnen (trotz oder gerade wegen der zu beklagenden Situation wird an Jahwe festgehalten) könnte insgesamt repräsentativer sein.

166 In diesem Zusammenhang kann auch auf Hosea verwiesen werden. Bei ihm finden sich zwar keine Schöpfungsaussagen, wohl aber wird die Rede von Jahwes Wirken in der Natur, welches das Volk als solches nicht erkennt, in den Horizont der Gerichtsbotschaft gestellt (vgl. 2,10-15).

167 Wir weisen auf unsere Begriffsuntersuchung in Abschn. III.5 hin, weiterhin auf die unterschiedlichen Vorstellungen in 52,10 (vgl. auch 40,5) einerseits, in 45,22 andererseits (Näheres hierzu in Abschn.III, Anm.268). Auch sei an 42,6 erinnert (vgl. Abschn.III.4.e), wonach Kyros "Licht für die Völker" sein soll (Gleiches wird in 49,6 vom Gottesknecht ausgesagt). - Daß der Jahwist und Deuteriojesaja zu ganz unterschiedlichen Zeiten es unternommen haben, den Blick intensiv auf die Völkerwelt zu werfen, braucht nicht zu überraschen: Beide stehen vor einer jeweils neuen geschichtlichen Situation. Der Jahwist muß dem Tatbestand Rechnung tragen und ihn theologisch interpretieren, daß im davidisch-

salomonischen Großreich Israel nunmehr eine Herrscherstellung gegenüber anderen Völkern einnimmt (zum Problem, wie nun der Jahwist die Rolle Israels interpretiert, vgl. Anm.114). Deuterocesaja hinwiederum steht auch vor einer neuen, wenn auch im Vergleich zum Jahwisten ganz anderen Situation. Bei ihm tritt im Exil die Völkerwelt unabweislich ins Blickfeld, woraus sich das Problem ergibt, wie die Relation Jahwes zur Völkerwelt zu sehen ist. Der Absolutheitsanspruch Jahwes, den er proklamiert (vgl. Abschn.III.6), kann nur zur Folge haben, daß Jahwes Macht als über die ganze Völkerwelt sich erstreckend angesehen wird - eine Vorstellung, die im Ansatz bereits bei Jesaja begegnet (vgl. 7,18) und auch Jeremia nicht ganz fremd ist (vgl. 1,4.13-15).

- 168 Als Grundlage dieser Feststellung dient wiederum der Gesamtüberblick bei Vorländer, Entstehungszeit, S.29-44 (abzüglich der Texte, die wir bereits in die vorexilische Zeit datiert haben). Eine Ausnahme bildet der sekundäre Abschnitt Jer 10,1-16 (vgl. Abschn.IV.5.e), wenn man V.10.12 im Licht von V.2 sieht (Rudolph scheidet V.1.6.7.11 als spätere Zusätze aus und setzt V.9 hinter V.4a; an der Gegenüberstellung der Götzen mit Jahwes Macht ändert sich im wesentlichen auch dann nichts, wenn man mit Volz noch weitere literarkritische Eingriffe vornimmt). Einleuchtend scheint mit die Erklärung Rudolphs zu sein, derzufolge "hier eine Warnung an das (allein nach in heidnischer Umgebung lebende) Volk, sich vom Bilderdienst der Heiden nicht beeindrucken zu lassen" vorläge. Als örtlicher Hintergrund des Textes wäre also die Diaspora anzusehen, die intensiv mit Fremdkulten in Berührung kam. Somit wäre dieser Text kein Beleg dafür, daß in nachexilischer Zeit im jüdischen(!) Gebiet der Glaube an Jahwe als den Schöpfer einem grundsätzlichen Zweifel unterlag (vgl. ergänzend Anm.170). - Mit diesen soeben getroffenen Feststellungen ist noch nicht gesagt, daß es während der Perserzeit in Juda Probleme synkretistischer Art nicht gegeben hätte. In Esr 9,1f ist zu lesen, daß sich das Volk Israel samt den Priestern und Leviten nicht von den Völkern des Landes und deren "Abscheulichkeiten" abgesondert habe (in V.4 werden ausdrücklich die Rückkehrer aus dem Exil genannt!). Nichts deutet jedoch darauf hin, daß solche Tendenzen nochmals zu einer grundsätzlichen Erschütterung des Jahweglaubens geführt hätten. Auch zeigt die recht rigorose Art, mit der man die Mischehenfrage gelöst hat (vgl. den sicher etwas stilisierten Bericht in Esr 10), daß die Kräfte, die um die Reinheit des Jahweglaubens besorgt waren, stark genug gewesen sind. Probleme ganz anderer Art waren hingegen dadurch gegeben, daß man sich innerhalb der Jahwegemeinde offenkundig nicht darüber einig war, wie man die nachexilische Situation theologisch deuten soll (vgl. O.H.Steck, Das Problem theologischer Strömungen

in nachexilischer Zeit).

- 169 In Ps 96 kommt es zu einer direkten Gegenüberstellung von Jahwe als dem Schöpfer mit den Göttern der Völker, denen ihr Gottsein abgesprochen wird (V.5). Weiterhin sei auf Ps 115 verwiesen (vgl. V.4-7 mit V.3 und V.15). Deuterijosaja selbst redet von Jahwe als dem umfassend schöpferisch Tätigen und von den Göttern als menschlichen Machwerken (vgl. unsere Begriffsuntersuchung in Abschn.III.1), auch wenn er den Wahrheitserweis Jahwes selbst in erster Linie durch eine auf den Bereich der Geschichte bezogene Argumentation zu erbringen versucht (vgl. zusammenfassend Abschn.III.6).
- 170 Vgl. A.H.J.Gunneweg, Geschichte Israels, S.137. Eine Frage für sich wäre, wieweit Veränderungen in der durchaus wechselvollen Geschichte des persischen Reiches Rückwirkungen auf die nachexilische Gemeinde gehabt haben (vgl. Gunneweg, a.a.O., S.144f.148f). Deutlich neue Konstellationen ergaben sich dann freilich in hellenistischer Zeit, vor allem in der Epoche seleukidischer Herrschaft (vgl. Gunneweg, a.a.O., S.153-166; M.Metzger, Grundriß der Geschichte Israels, S.167-174).
- 171 Der Ausdruck יִשְׂרָאֵל יְהוָה (V.11a.13a) wird häufig auf die Proselyten bezogen (vgl. z.B. Gunkel; Kraus; Petersen, Mythos, S.220, Anm.3). Nun begegnet aber diese Wortverbindung in der Psalmensprache häufig, und in der Mehrzahl der Belege sind eindeutig nicht die Proselyten gemeint (vgl. die Auflistung bei H.-P.Stähli, Art. יִשְׂרָאֵל, Sp.775, der zudem darauf hinweist, daß der "gängige terminus technicus" für "Proselyten" גֵּרִים wäre). Neben Ps 115,11.13 kann eigentlich nur noch für Ps 118,4 und 135,20 die Deutung "Proselyten" in Erwägung gezogen werden. In allen drei Psalmen werden im Kontext zugleich Israel (bzw. das "Haus Israel") und das "Haus Aaron" angeführt (in Ps 135 kommt noch das "Haus Levi" hinzu). Nun läßt sich bei diesen Psalmen gut denken, daß sie ursprünglich einen liturgischen Wechselgesang darstellen (bei Ps 118 ist dies weitgehend anerkannt; zu Ps 115 vgl. Gunkel, H.Schmidt, Kraus, Vosberg [Studien, S.59f] u.a.; zu Ps 135 vgl. R.Kittel, H.Schmidt, Vosberg [Studien, S.68] u.a.). Es scheint mir so bei Ps 115 wahrscheinlich, daß mit der Nennung von "Israel" (bzw. "Haus Israel") und "Haus Aaron" eine Differenzierung innerhalb der Kultteilnehmer vorgenommen wird (nämlich zwischen Priestern und Laien), während mit den "Jahwefürchtigen" zusammenfassend alle Beteiligten gemeint sein könnten (vgl. Nötscher, Vosberg [Studien, S.60]). Dafür spricht auch, daß in V.13b dieser Zusammenfassung eine neue Auflistung folgt: Die "Jahwefürchtigen" (V.13a) sind offenkundig die ganze Jahwegemeinde, nämlich "die Kleinen samt den Großen"

(V.13b).

- 172 Es lohnt sich zum Vergleich ein Blick darauf, in welchem Zusammenhang in den sog. Wallfahrtspsalmen die Formel עשה שמים וארץ Verwendung findet. In allen drei Belegen (Ps 121,2; 124,8; 134,3) steht der Hinweis auf Jahwes universale Schöpfermacht in einem Kontext, der eine besondere Hinwendung Jahwes zum Gegenstand hat: nämlich seine Hinwendung zu einem einzelnen Kultteilnehmer (so in Ps 121 und 134) oder zu Israel insgesamt (so in Ps 124). In Ps 121 und 134 steht - wie in Ps 115 - die Formel im Kontext des Segens.
- 173 Petersen (Mythos, S.223) sieht in V.16b eine enge Parallele zu Gen 1,28. Er muß dabei annehmen, daß "die Gabe der Erde mit dem Segenswort in V.15a in Verbindung steht". Dies halte ich für ganz unwahrscheinlich: Von Jahwes Segnen wird in V.12-15 eindeutig und ausschließlich im Kontext seiner besonderen Hinwendung zu Israel geredet. Insofern ist es dann auch falsch, wenn Petersen (S.224) meint, die Angeredeten hätten "Anteil"(!) an der "Segnung aller [!] Menschen".
- 174 Aus diesem Grunde findet der Psalm bei Petersen (a.a.O.) keine Berücksichtigung. Vorländer allerdings versteht V.4.8f als Schöpfungsaussagen (Entstehungszeit, S.43). M.E. könnte allenfalls V.4a eine Schöpfungsaussage darstellen. Es ist nicht ganz klar, ob mit der Bestimmung der Zahl der Sterne auch deren Erschaffung gemeint ist, zumal die Übersetzung "Er zählt die Sterne" (Lutherbibel) nicht falsch ist.
- 175 Wir verstehen V.6 also in einem spezifischen Sinn und nicht als allgemeine, zeitlose Aussage. V.13 könnte darauf hindeuten, daß der Psalm etwa in die Zeit des Mauerbaus zu datieren ist (vgl. H.Schmidt, Kraus u.a.) und somit in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts gehören würde. Dieser Mauerbau ist von außen her auf Schwierigkeiten gestoßen (vgl. Esr 4,7-22). Versteht man V.6 von dieser Zeit her (d.h.: nicht unbedingt direkt auf den Mauerbau bezogen, wohl aber ein gewisses Selbstverständnis aus dieser Zeit spiegelnd), dann wären die "Armen" die ganz auf ihren Gott angewiesene Jahwegemeinde und die "Frevler" deren Feinde. Terminologisch steht solcher Deutung nichts im Wege: "Die Armen des AT sind so nicht einfach nur arm, sondern werden mehr und mehr ... zu den 'Armen Gottes' ..." (R.Martin-Achard, Art. ענה, Sp.346). Die "Frevler" hinwiederum können auch Feinde des Volkes sein (vgl. C.van Leeuwen, Art. רשע, Sp.815).
- 176 Ähnlich wie in Ps 115,11.13 (vgl. Anm.171) könnte mit den "Jahwefürchtigen" die sich vor Jahwe versammelnde Kultgemeinde gemeint sein. Es wäre dann denkbar, daß

V.10f nicht einfach nur einen allgemeingültigen Kontrast thematisieren wollen, sondern einen Gegensatz zwischen der Haltung der Jahwegemeinde, die alles von ihrem Gott her erwartet, und der politisch-militärischen (Eigen-)Mächtigkeit der Umwelt. Stimmt unsere Annahme, daß der Psalm am ehesten in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts zu datieren ist, dann könnte man V.10 mit kriegesischen Auseinandersetzungen in dieser Zeit in Verbindung bringen (so ist es z.B. zu Aufständen der Satrapien gegen die persische Vormacht gekommen). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Vorstellungsgehalt von V.10 als solcher seinen Ursprung(!) in der hier angenommenen zeitgeschichtlichen Situation hat. Bereits in dem m.E. vorexilischen Psalm 20 heißt es: "Diese (vertrauen) auf Wagen und jene auf Rosse, doch wir denken an den Namen Jahwes, unseres Gottes." (V.8). Es ist aber durchaus denkbar, daß geprägte Vorstellungsgehalte herangezogen(!) werden, um sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Ähnliches wäre auch bei V.6 (vgl. Anm.175) zu bedenken.

- 177 Anders ist es in Ps 104, an dessen Aussagen V.8f teilweise erinnern (vgl. Ps 104,14.21). Dort ist von einem von Jahwe gewährten Ordnungsgefüge der Natur für sich die Rede.
- 178 Etwas anders ist die Aussage in Jes 55,10f, wo die Wirksamkeit des Wortes Jahwes mit Naturvorgängen verglichen(!) wird.
- 179 So Crüsemann, Studien, S.130. Unser Gliederungsversuch (s.u.) bestätigt dies.
- 180 Schon durch die hiermit gegebene Nähe zu Gen 1 kommt für die Entstehung des Psalms am ehesten die nachexilische Zeit in Frage.
- 181 Anders als Kraus und Koch (Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, S.274.277) gehen wir also bei V.8 nicht von einem indikativischen Verständnis aus. Wenn hier tatsächlich eine visionäre Schilderung (so Kraus) vorläge, dann würde sich diese deutlich von der bereits beobachteten Kontrastierung in V.16-19 abheben, derzufolge die Jahwefurcht keineswegs als universales Phänomen geschaut wird. Vielmehr treten gleichsam vom Boden der Realität aus menschliche Selbstmächtigkeit und Jahwefurcht einander entgegen (ähnlich argumentiert Petersen, Mythos, S.104f, Anm.3).
- 182 Wir folgen hier dem m.E. sinnvollen Druck von BHK und BHS. Petersen (Mythos, S.103-106) gliedert deutlich anders.
- 183 Das hebräische Perfekt drückt hier eine wiederholte

Handlung aus, die im Deutschen präsentisch wiederzugeben ist (mit Kraus; anders Weiser und K.Koch [Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, S.274]).

- 184 Die Vorstellung, daß Jahwe um seiner selbst willen an seinem Volk handeln soll, begegnet im AT noch öfters. Neben Ps 79,9f vgl. Ps 74,18; Jer 14,21. Eine besondere Zuspitzung erfährt dieses Motiv bei Ezechiel: Nur damit sein Name vor den Völkern nicht entheiligt würde, habe Jahwe seinen Zorn gegenüber seinem Volk zurückgehalten und es trotz allen Ungehorsams aus Ägypten herausgeführt (Ez 20,9.22). Von einem solchen Gegensatz zwischen Jahwe und seinem Volk ist in Ps 115 freilich wenig zu merken.
- 185 Weiterhin kann noch auf Joel 2,17 verwiesen werden: "Sie [die Priester] sollen sagen: Hab Mitleid, Jahwe, mit deinem Volk! Übergib nicht dein Eigentum der Schande, daß Fremdvölker über sie herrschen. Warum soll man sagen unter den Völkern: 'Wo ist ihr Gott?'" (Übersetzung nach Wolff, BK XIV/2).
- 186 Ob der Aufruf in V.2 an Israel oder an "alle Welt" ergeht, ist nicht ganz deutlich. Da es laut V.2b darum geht, Jahwes Heil zu verkündigen, scheint mir inhaltlich eine Affinität zu V.3 gegeben und somit ersteres wahrscheinlicher zu sein. Unklar ist auch, wer in V.1a angesprochen ist. Sieht man in V.1 einen klimaktischen Parallelismus, dann müssen V.1a und V.1b nicht die gleichen Adressaten haben. Das würde bedeuten, daß der Aufruf in V.1a durchaus an Israel gerichtet sein kann; sicher ist es aber nicht (auch die weiteren Belege, in denen von einem "neue(n) Lied" die Rede ist [Jes 42,10; Ps 33,3; 40,4; 98,1; 144,9; 149,1], verhelfen nicht zu einem eindeutigen Bild).
- 187 V.10aß hat m.E. zusammen mit V.10b begründende Funktion. Jahwes Königtum (V.10aa) zeigt sich sowohl darin, daß das Festland fest gegründet ist (V.10aß), als auch darin, daß er die Völker gerecht richtet (V.10b). - V.10aß wegen der Parallele in Ps 93,1 auszuscheiden (so BHK, BHS und Petersen [Mythos, S.183f]), halte ich mit Kraus nicht für angemessen. Wörtliche oder nahezu wörtliche Parallelen finden sich im Psalter ja auch sonst (wir haben dies z.B. bei Ps 33,18b im Vergleich mit Ps 147,11b gesehen).
- 188 Der von uns postulierte Adressatenwechsel wird von Petersen (Mythos, S.184f) nicht gesehen. Er meint vielmehr, daß in V.1-3 und in V.7-10 alle Länder (bzw. alle Völker) zum Lob, zur Verehrung und(!) zur Weiterverkündigung aufgerufen wären. Kraus hingegen stellt fest (zu V.1-3): "Unter dem weltumfassenden Aufruf zum Lob Jah-

wes fällt dem Gottesvolk die Aufgabe zu, Jahwes Herrlichkeit und Wunder allen Völkern zu erzählen ...". Wenig hilfreich dürfte Weisers Deutung von V.1 sein. Er sieht als Sitz im Leben des Psalmes das Neujahrsfest mit der Bundeserneuerung und fährt dann fort: "Die Gemeinde, die in der kultischen Verlesung die Geschichte von der Schöpfung vernommen und miterlebt hat, verkörpert in diesem feierlichen Augenblick, wo sie Gott gegenübersteht, 'die ganze Welt'."

189 So argumentiert auch Petersen (Mythos, S.187).

190 Hier lohnt sich ein kurzer Vergleich mit dem Hymnus innerhalb Ps 89 (vgl. Abschn.IV.2). V.4b hat seine Entsprechung in Ps 89,8b. Hier wie dort schimmern noch Vorstellungen eines Götterpantheons durch. Hier wie dort beruht Jahwes Überlegenheit über die Götter auf seiner Schöpfermacht. Während nun aber in Ps 89 der polytheistische Hintergrund zwar entscheidend relativiert, aber nicht gänzlich verlassen wird (zur Frage "Wer ist wie du?" in Ps 89,9 vgl. Anm.76), ist letzteres in Ps 96 sehr wohl der Fall. V.4b nimmt zunächst noch den aus der Tradition geläufigen Vorstellungsgehalt auf (der Hymnus innerhalb Ps 89 ist vorexilischer Herkunft!) und spricht so von den Göttern gleichsam als wie von "real" existierenden Wesen. V.5a hingegen hebt diese Vorstellung letztlich auf. Mit יְהוָה wird ein Begriff gebraucht, der insgesamt recht selten, innerhalb Jes 1-39 jedoch gehäuft auftritt (Jes 2,8.18.20; 10,10f; 19,1.3; 31,7; vgl. hierzu Wildberger, BK X/1, S.102). V.5a dürfte somit am ehesten von dieser prophetischen Tradition her zu verstehen sein, während die Konfrontation der nichtigen Götter mit dem allein schöpferisch tätigen Jahwe auf Deuterojesaja verweist (vgl. Anm.169). Insgesamt kann man also sagen, daß unter dem Einfluß der Prophetie in Ps 96 ein Vorstellungsgehalt der Jerusalemer Kulttradition aus vorexilischer Zeit (Ps 89,7-9) weiterentwickelt wurde.

191 Die Vorstellungen von Jahwe als König, Schöpfer und Richter weisen in der Zuordnung, wie sie in V.10 begegnet, deutlich auf den Jerusalemer Kult (vgl. Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, S.15-19). Jahwes weltweites Richten erfährt im dritten Abschnitt des Psalms (V.11-13) eine besondere Hervorhebung. Mit dem Hinweis darauf werden in V.13 die jussivischen, an die ganze Geschöpfwelt ergehenden Aufrufe (V.11f) begründet. הָאֵל (V.13) dürfte wohl eschatologisch zu verstehen sein (so auch Kraus), da der ganze dritte Abschnitt von einer solchen Perspektive getragen ist. Für den übrigen Psalm kann man dies m.E. nicht durchwegs annehmen (Kraus hingegen scheint dies offensichtlich zu tun). So weist der erste Aufruf (V.1-3) zwar in die Zukunft, als Begründung (V.4-6) aber werden Sachverhal-

te genannt, die als gegenwärtig geglaubt werden können.

- 192 Hierin unterscheidet sich Ps 96 nicht nur von Ps 115 und Ps 147, sondern auch von Ps 33 (vgl. dort V.12.20-22).
- 193 Hinzuweisen ist weiterhin darauf, daß V.13 Jahwes weltweites Richten nicht als Zorngericht versteht (vgl. z.B. Ps 9,18-21), sondern mit den Substantiven צדק und אמונה näher qualifiziert.
- 194 Nicht hierher gehören die Belege, in denen Jahwe durch die Himmel und sonstige "unbelebte" Gegebenheiten oder auch durch himmlische Wesen als Schöpfer gepriesen werden soll, wie es etwa in Ps 89,6 im Zusammenhang mit V.3 (hierzu Abschn.IV.2) oder in Ps 148,1-6 (vgl. Abschn.IV.7.d) der Fall ist. In solchen Belegen geht es nicht darum, daß der Preis Jahwes als Schöpfer menschlicherseits außerhalb der Jahwegemeinde ertönt oder ertönen sollte.
- 195 Statt ים ist אים zu lesen (mit Gunkel, Weiser, Kraus u.a.).
- 196 Der Rest von V.8 ("und das Lärmen der Völker") ist höchstwahrscheinlich sekundäre Zufügung (so auch Gunkel, Kissane, Kraus, Petersen [Mythos, S.117] u.a.) und sei deshalb weggelassen.
- 197 Mit Hinblick auf V.9b scheint mir hier eine präsentische Übersetzung des Imperf. cons. angemessen (auch die Lutherbibel, Petersen [Mythos, S.117] u.a. übersetzen so). Eventuell wurde hier falsch vokalisiert. Wiederum von V.9b her scheint mir die Übersetzung "Ehrfurcht haben" (statt: "sich fürchten") sinnvoller zu sein. - Zur präsentischen Wiedergabe der Partizipien (V.7f) vgl. Abschn.III, Anm.97.
- 198 Begründung der Übersetzung bei Kraus: Es wäre an die Bereiche gedacht, "in denen der Morgen und der Abend 'hervortritt': die Ränder der Erde."
- 199 Zum Verhältnis von Schöpfung und Chaoskampf vgl. ausführlich Abschn.III.4.j. - Die nun folgenden Darlegungen über den Sinngehalt von V.6 und V.9 und deren Relation zu V.7f stimmen weitgehend mit den Ausführungen Petersens (Mythos, S.122f) überein.
- 200 Kraus meint, eine Datierung des Psalms wäre "kaum möglich" und schließt so auch eine vorexilische Entstehung nicht aus. Nun findet sich aber in V.3 der Ausdruck כל-בשר. Dieser stellt eine "Sinnerweiterung ins Abstrakte hin" dar (G.Gerleman, Art. בשר, Sp.378) und tritt nirgends so gehäuft wie in der priesterschriftli-

chen Fluterzählung auf (Gen 6,12.13.17.19; 7,15.16a.21; 8,17; 9,11.15-17). Zu Ps 136,25 vgl. Anm.206.

- 201 Es ist an dieser Stelle ein mögliches Mißverständnis abzuwehren. Kraus (BK XV/1, S.96) hat unter Bezugnahme auf vorliegende Forschungsergebnisse dargelegt, daß es im alten Orient und besonders auch im kanaanäisch-syrischen Bereich die Vorstellung vom höchsten Gott gegeben hat. Daß mit dieser Vorstellung zugleich ein universaler Anspruch eben dieser höchsten Gottheit gegeben ist, dürfte nicht zu leugnen sein. An diesem Vorstellungsgeflecht hat der Jahweglaube insofern Anteil, als er vorisraelitische Kulttraditionen Jerusalems in sich aufgenommen hat, auch wenn es dabei zu wichtigen Weiterentwicklungen und Umpolungen gekommen ist - vor allem hinsichtlich der Vorstellung vom Götterpantheon (vgl. Kraus, ebd.). Bezüglich des Stichwortes "Universalität" sei beispielhaft der sicher vorexilische Psalm 2 angeführt, der sowohl in ontologischer (vgl. insbes. V.4) als auch in gnoseologischer Hinsicht (vgl. V.10-12) Jahwes Universalität betont. Gleichwohl müssen wir feststellen: Unsere bisherigen Untersuchungen geben keinen Anhalt dafür, daß man bereits in vorexilischer Zeit explizit(!) das Bekenntnis zu Jahwe als dem Schöpfer in gnoseologischer Hinsicht universal in der Weise ausgeformt hat, daß eine allseitige Anerkennung Jahwes als des Schöpfers in das Blickfeld gekommen wäre.
- 202 Die zeitgeschichtlich bedingte Unterschiedlichkeit zwischen Jes 44,24-28 und Ps 136 war dort auch zu konstatieren. Darauf sei nochmals verwiesen. - Erinnert sei auch daran, daß weitere Texte bei Deuterojesaja (wenn auch stilistisch nicht so auffällig!) Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte in bestimmter Weise als Einheit vor Augen haben (vgl. zusammenfassend Abschn.III.6, Punkt 8). Gleiches läßt sich von Ps 74 (vgl. Abschn.IV.1) sowie von den Hymnen innerhalb Ps 89 und Ps 95 sagen (vgl. Abschn.IV.2-4). Bei Ps 89 verdient auch noch die Art der redaktionellen Einarbeitung des Hymnus Beachtung (vgl. Abschn.IV.2). Im einzelnen sind die genannten Texte natürlich nicht völlig vergleichbar.
- 203 Vosberg unterscheidet zwischen "a-Vers" und der "Responsion" ("b-Vers"), wobei letztere die "Antwort der Gemeinde" darstelle (Studien, S.103f, Anm.117). Daß diese sekundärer Herkunft ist, zeigen nach Vosberg (ebd.) vor allem V.7-9, wo die "Satzkonstruktion zerbrochen" sei: "Der strenge Aufbau des Psalms läßt nur zu, daß die Responsion hinter V.26a steht." Dagegen wäre zu sagen: Wenn die Responsion ursprünglich nur hinter V.26a gestanden hätte, dann wäre die Hinführung zu ihr doch recht lang. Nimmt man weiterhin an, daß der Psalm von Anfang an für den kultischen Gebrauch be-

stimmt war (vgl. die Aufrufe zum Lobpreis!) und ein Wechselgespräch (bzw. einen Wechselgesang) darstellt, dann ist hinsichtlich der Länge zwischen "a-Vers" und Responsion ("b-Vers") ein gewisses Gleichmaß erforderlich. Dabei dürfte im kultischen Vortrag weniger stören, daß die Satzkonstruktionen der a-Verse durch die Responsionen eine Unterbrechung erfahren.

204 Die Gliederung, die wir bereits in Abschn.III.4.f vorgenommen haben, ist nicht ganz einfach und kann u.U. auch anders erfolgen. Der Sieg über Sihon und Og (vgl. Num 21,21-35) erfolgt am Ende der Wüstenwanderung und könnte als ein Thema für sich betrachtet werden. Weiterhin ist die Landgabe in Ps 136,21f auf das Land dieser Könige bezogen, so daß man V.17-22 zusammenschließen könnte. Unsere Gliederung läßt sich damit begründen, daß die Konfrontation mit den Königen teils noch eng an die Wüstenwanderung anschließt (vgl. Num 21,22), der Ausgang dieser Konfrontation aber auf das Thema "Landgabe" zielt (vgl. Num 21,24f). - Eine andere Frage ist noch, ob man - wie wir es tun - V.23f von den vorausgehenden Aussagen des Psalms her verstehen soll (vgl. vor allem V.10-15) oder sie als Anspielung auf weitere Ereignisse (etwa die der Richterzeit; so Kraus) zu verstehen hat. Ob man sich nun so oder so entscheidet - am Aussageduktus des Psalms ändert sich dadurch nicht viel.

205 Diese Feststellung wird durch V.4 noch erhärtet. Die dortige allgemeine Aussage ("Der große Wunder tut allein") mit dem prägenden Substantiv נפלאות kann als eine vorwegnehmende Zusammenfassung der nachfolgenden Aussagen insgesamt angesehen werden. Petersen (Mythos, S.244f) will anders als wir hier deutlicher zwischen Schöpfungs- und Geschichtswerken unterscheiden. Dazu ist es nötig, V.4 ausschließlich auf V.5-9 zu beziehen. Dagegen wäre zu sagen: Wenn schon in den Responsionen Jahwes Schöpfungs- und Geschichtshandeln einheitlich mit dem Wort נון qualifiziert wird - was spricht dann dagegen, daß auch dem Substantiv נפלאות eine einheitsstiftende Funktion zukommt? - Zum Vergleich lohnt sich hier nochmals ein kurzer Blick auf Ps 74. In unserer Exegese hierzu (Abschn.IV.1) hatten wir beobachtet, daß das hymnische Zwischenstück V.12-17 auf eine intakte, durch die Schöpfung begründete Naturordnung verweist. Die Volksklage zielt darauf, daß Jahwe auch in seiner Beziehung zu Israel solche Intaktheit wiederherstellt. Das, was Ps 136 im hymnischen Lobpreis voraussetzt, wird also in der Klage in Ps 74 gleichsam eingefordert. - Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß sich unsere Interpretation von Ps 136 doch ganz erheblich von der unterscheidet, wie sie von Vosberg (Studien, S.103-110) dargebracht wird. Vor allem vermag ich als Hintergrund des Psalms keine synkretistische Situation zu entdecken

(so Vosberg, S.106). Man kann den Hymnus als eine Art Glaubensbekenntnis auffassen - er stellt aber ein lobpreisendes Bekenntnis dar, das Jahwe wegen seiner nicht angezweifelte Taten als Gott über die Götter und Herrn über die Herren (V.2f) besingt. Es scheint mir so nicht angemessen, etwa in V. 1a eine "Abrenuntiatio" (so Vosberg, ebd.) zu entdecken. Hier wird der hymnischen Struktur des Psalms zu wenig Beachtung geschenkt. Zu Vosberg vgl. auch Anm.162.

- 206 Nach Gerleman (Art. נשר , Sp.378) kann der Ausdruck כל-נשר sich sowohl auf die Menschheit als auch auf die "ganze Kreatur" beziehen (vgl. auch Anm.200). Letzteres scheint mir bei Ps 136,25 wahrscheinlicher zu sein: Es ist die gesamte Kreatur gemeint, deren Lebensfristung von Jahwe abhängt (vgl. Ps 104,27f).
- 207 Es wäre m.E. eine zu bequeme Lösung, hieraus literarkritische Konsequenzen zu ziehen.
- 208 "מלאכים sind die zu Boten und Dienern Jahwes depotenzierten Wesen der Überwelt ... Die himmlischen Mächte werden im Bild des 'Heeres' (צבא) geschaut (vgl. Jos 5,14f.; 1Kö 22,19; Ps 103,21; Lk 2,13)." (Kraus z.St.).
- 209 Petersen (Mythos, S.258f) bezieht in V.6b m.E. zu Recht עקר auf חק als Subjekt und kommt somit ohne Emendation aus (anders Gunkel, Weiser, Kraus u.a.).
- 210 Zu überlegen wäre, ob V.13b zur Begründung mit hinzugehört (so Petersen, Mythos, S.256, Anm.6). Dies ist nicht auszuschließen, jedoch spricht die Erwähnung der Himmel neben der der Erde dafür, daß hier abschließend sowohl auf V.1-6 (Lob von den Himmeln her) als auch auf V.7-13a (Lob von der Erde her) Bezug genommen wird. Ist dem tatsächlich so, dann wäre die Zäsur zwischen V.13 und V.14 sehr deutlich.
- 211 In V.8b kommt dies auch direkt zum Ausdruck: Der Sturmwind vollzieht Jahwes Wort!
- 212 "Himmel" und "Erde" sind hier als meristische Begriffe zu verstehen (mit Petersen, Mythos, S.255f).
- 213 Wiederholt wird die Aufzählung der Adressaten mit der ägyptischen Listenwissenschaft in Verbindung gebracht. Vgl. vor allem G.v.Rad, Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit (insbes. S.295), wo ein Vergleich zwischen dem Onomastikon des Amenope, Hi 38, Sir 43, Ps 148 und dem "Hymnus der drei Männer" vorgenommen wird. Unbeschadet der Richtigkeit dieser Beobachtung als solcher ist gattungskritisch eindeutig von einem Hymnus zu reden und nicht von einer "Mischform zwischen Hymnus

und Naturweisheit" (so H.Richter, Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob, S.17). Die listenartige Aufzählung steht ganz im Dienst des Lobes Jahwes (dies ist auch Richter [ebd.] nicht entgangen), die Struktur des Psalms (Aufruf zum Lobpreis und Begründung desselben) weist eindeutig auf einen Hymnus hin (vgl. auch Crüsemann, Studien, S.72).

- 214 So V.5b.6 im Hinblick auf V.2-4. In V.7-13a sind die Adressaten hingegen sowohl Phänomene, die der Schöpfungssphäre zugehören (Urfluten, Berge etc.), als auch Handlungssubjekte der menschlichen Geschichte (Könige, Völker etc.). Letztere sind gewiß der Grund dafür, daß die Begründung des Aufrufs zum Lob in V.13aß nicht mehr auf Jahwes grundlegendes Schöpfungshandeln hinweist, da dieses sich nur zu einem Teil auf die vorangehenden Adressaten beziehen würde. Insofern können wir mit Petersen (Mythos, S.260) konform gehen. Wenn aber in V.7-13aa eine klare Distinktion zwischen "Schöpfung" und "Geschichte" nicht zu erkennen ist, dann wäre zu fragen, ob dem Psalm überhaupt eine Tendenz innewohnt, die "Besonderheit der urzeitlichen Schöpfung" deutlich werden zu lassen (so Petersen, ebd.). Daß in V.2-4 nicht von geschichtlichen Phänomenen die Rede ist, hat seinen Grund nicht darin, den Bereich der Schöpfung als einen gesonderten hervortreten zu lassen; es kann vielmehr schlecht "von den Himmeln her" ein Lob aus der geschichtlichen Sphäre ertönen. Somit läßt sich sagen, daß V.1-13 an einer Differenzierung zwischen "Schöpfung" und "Geschichte" oder zwischen "urzeitlich" und "geschichtlich" nicht interessiert sind. Die Art der Zuordnung der Adressaten in V.2-4 einerseits und in V.7b-12 andererseits ergibt sich allein aus der Differenzierung zwischen dem Lob "von den Himmeln her" und dem Lob "von der Erde her". Versteht man weiterhin "Himmel" und "Erde" in meristischer Weise (vgl. Anm.212), dann will diese Differenzierung ihrerseits gerade dazu dienen, dem Aufruf zum Lob den Charakter der Vollständigkeit und Ganzheit zu geben.
- 215 Kraus sieht erst nach מַלְאכָה eine Zäsur und betrachtet die anschließende Aussage als "Unterschrift" (ebenso Gunkel und Albertz [Weltschöpfung, S.218, Anm.28]). Damit würde aber der erste Teil von V.14 sehr isoliert dastehen. Gleiches gilt, wenn man anschließend bereits Ps 149 beginnen läßt, was zugleich bedeutet, das abschließende "Hallelujah" mit der Septuaginta und der syrischen Übersetzung wegzulassen (vgl. R.A.F.McKenzie, Psalm 148,14bc: Conclusion or Title?), da sich sonst eine Doppelung mit dem jetzigen Anfang von Ps 149 ergeben würde.
- 216 Die Belege, in denen das Substantiv קָרָן und das Verb קָרַן zusammen begeben, umschreiben stets eine bestimmte

Mächtigkeit oder ein Kraftvermögen: 1.Sam 2,1.10; Ps 75,5.6.11; 89,18.25; 92,11; 112,9; Thr 2,17; 1.Chr.25,5.

- 217 Ähnlich sieht es Kissane; vgl. auch Kittel.
- 218 Ich meine also, daß hier רום einen doppelten Akkusativ nach sich zieht (קָרַן und הָהָלָה). Vgl. hierzu Jes 62,7, wo הָהָלָה ebenfalls in einem doppelten Akkusativ steht.
- 219 Hier lohnt sich ein Vergleich mit Ps 103. In V.20-22 wird in folgender Reihenfolge zum Lob Jahwes aufgefordert: Lob durch die himmlischen Mächte (V.20f); Lob durch alle Werke Jahwes (V.22a); Lob durch die Einzelperson ("meine Seele"; V.22b). Während der Grund des Lobs durch die himmlischen Mächte und durch alle Werke Jahwes wohl in der Aussage in V.19 zu suchen ist ("Jahwe hat in den Himmeln seinen Thron errichtet, und sein Königtum herrscht über alles."), hat die Einzelstimme noch besonderen Grund zum Lob: V.22b wiederholt die Selbstaufforderung zum Lob in V.1a und V.2a. Ihre Begründung findet sie dort in V.3-5. Diese Einzelstimme, die Grund zum Loben hat, versteht sich als Glied der Jahwegemeinde; das, was sie für sich sagen kann, gilt nicht nur für sie selbst (vgl. V.3-5 mit V.17f). Auch für Ps 103 läßt sich also sagen: Über die sonst vorfindliche Wirklichkeit hinaus hat Jahwes Volk noch besonderen Grund zum Lob: nämlich für Jahwes besondere Hinwendung, wobei diese - anders als in Ps 148 - wesentlich breiter thematisiert wird.
- 220 Beispielhaft seien einige Arbeiten genannt, die sich auch oder ausschließlich mit der theologischen Situation in nachexilischer Zeit befassen: P.R.Ackroyd, Exile and Restoration, S.138-256; P.Altmann, Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament; G.Fohrer, Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie; U.Kellermann, Messias und Gesetz; O.Plöger, Theokratie und Eschatologie; O.H.Steck, Israel und das gewalttätige Geschick der Propheten, S.202-205; ders., Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit; ders., Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, S.49-54; L.Vosberg, Studien, S.113-123. Vgl. weiterhin die einschlägigen Ausführungen in den Theologien des Alten Testaments.
- 221 Zwei Positionen, die von sehr unterschiedlichen hermeneutischen Prämissen geprägt sind, seien angeführt: G.Fohrer meint, die "eschatologische Prophetie" wäre "das Ergebnis der epigonalen Entartung [sic!] der vor-exilischen Prophetie." (Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, S.180). Auch wenn sehr genau zu beachten ist, daß Fohrer mit diesem Verdikt sich nicht auf die prophetische Heilserwartung insgesamt bezieht,

sondern deren national-religiöse Variante meint (vgl. a.a.O., S.179), so ist die Diskrepanz zu G.v.Rad doch sehr deutlich, wenn dieser schreibt. "Nein, das Alte Testament kann nicht anders denn als das Buch einer ins Ungeheure anwachsenden Erwartung gelesen werden." (Theol.II, S.341). G.v.Rad läßt keinen Zweifel daran, daß er in diesen Erwartungshorizont gerade auch(!) die auf Israel bezogene Heilserwartung eingebettet sieht und diese keineswegs abwerten will (vgl. S.339-341, wo es zu einer grundsätzlichen und so nicht nur auf die nachexilische Zeit bezogenen Erörterung kommt).

- 222 A.a.O., S.132; folgendes Zitat ebd. - O.H.Steck versucht eine diffizilere Analyse. Er unterscheidet zwischen "vier Hauptströmungen": "der priesterlich-theokratischen, der weisheitlichen, der prophetisch-eschatologischen und der levitisch-dtr Position ..." (Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, S.205; vgl. ders., Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, S.49-54). Für unsere untersuchten nachexilischen Texte ist die von Plöger herausgearbeitete Alternative in erster Linie relevant.
- 223 Nachfolgende Ausführungen S.134f. Plöger zieht dann noch eine Linie hin zur Apokalyptik (vgl. S.136f).
- 224 Vgl. die Analyse S.69-128.
- 225 Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, S.457. Grundsätzlich ist dies auch Plöger nicht entgangen, wie seine Darstellung (S.129-142) zeigt.
- 226 Eine Ausnahme bildet Ps 115. Weiterhin weist Ps 33 auch noch andere Formelemente auf.
- 227 Vosberg hat dies auf seine Weise getan. Der Art seines Vorgehens konnten wir jedoch nicht zustimmen (vgl. Anm.162).
- 228 Dies läßt sich unschwer auch aus Plögers Rekonstruktion der nachexilischen Zeit entnehmen (Theokratie und Eschatologie, S.129-142).
- 229 Alle sechs von uns in Abschn.IV.7 analysierten Psalmen deuten m.E. darauf hin, daß sie nicht nur im Kult verwendet wurden, sondern von Anfang an für den Kult bestimmt waren. Dies gilt auch für den nicht hymnisch geprägten Ps 115.
- 230 Bei Ps 147 läßt sich zwar ein zeitgeschichtlicher Bezug (Mauerbau) annehmen, ohne daß dadurch der umfassendere Denkhorizont (vgl. V.19f) aufgegeben würde.
- 231 Es sei nochmals Plöger angeführt: "Wir meinen, in den

letzten Kapiteln des Sacharjabuches den Protest der eschatologischen Kreise gegen die enteschatologisierte Auffassung des Chronisten - und das heißt wohl: der offiziellen Linie innerhalb der Theokratie - erkennen zu können." (Theokratie und Eschatologie, S.135).

- 232 Ein Blick auf unsere Gottesdienste kann hier (natürlich mit aller Vorsicht) erhellend sein. Hier finden sich Gemeindeglieder an sich ganz unterschiedlicher theologischer und politischer Färbung zusammen. Der Pfarrer, der den Gottesdienst zu leiten hat, ist relativ fest an agendarische Formulare gebunden und wird immer gut daran tun, auch dort, wo er eigene Akzente setzen kann, dem integrativen Charakter des Gottesdienstes Rechnung zu tragen (hin und wieder nötige Ausnahmen bestätigen die Regel!), während außerhalb des gottesdienstlichen Rahmens eine deutlichere Profilierung unterschiedlicher Positionen möglich und m.E. auch wünschbar ist.
- 233 A.a.A., S.135.
- 234 A.a.O., S.132. Darüber hinaus kommt er selber auch zu Differenzierungen; etwa, wenn er bestimmte eschatologische Vorstellungen als "Ergänzung der Theokratie" auffaßt (S.136) oder auch von einem "Nebeneinander verschiedenartiger Hoffnungen" (S.137) reden kann.
- 235 Wir haben uns dabei auf Texte von m.E. eindeutig kultischer Herkunft beschränkt. Eine Frage für sich wäre, ob oder inwieweit die Texte, auf welche sich Plöger stützt, eine Beziehung zum Kult haben.
- 236 Vgl. aber unsere kurzen Ausführungen in Anm.201. Weiterhin sei auf Abschn.II, Anm.73 und auf Abschn.III, Anm.153 verwiesen, wo sich kurze Ausführungen zum Stichwort "Monotheismus" finden. Auch ist natürlich hier unsere gesamte Interpretation Deuterijosajas von Bedeutung.
- 237 Verwiesen sei grundsätzlich auf P.Altmann, Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament, wo einschlägiges Material recht umfassend aufbereitet ist. Diskussionsbedürftig scheint mir allerdings die hermeneutische Schlußbemerkung zu sein: Die "Bedeutung der Erwählungsgedankens" habe ihre Grenzen dort, "wo religiöser Universalismus die Erwählungstheologie vollständig überwunden [!] hat. Dort ist die Religion des Alten Testaments zur wahren [!] Weltreligion geworden." So gesehen ist die Rede von Israels Erwählung eine zeitbedingte, menschliche Vorstellung und nicht mehr eine Antwort auf Jahwes Handeln an seinem Volk.
- 238 Zur Datierungsfrage vgl. die kontroversen Positionen von Wolff (BK XIV/4 z.St.) und Wildberger (BK X/1

z.St.). Mir erscheint es sehr wahrscheinlich, daß die von Wolff für eine Spätdatierung ins Feld geführten Argumente das größere Gewicht haben.

- 239 Im Anhang der Untersuchung (S.213-216) wird G.Wankes Position (Die Zionstheologie der Korachiten) als Gegenentwurf diskutiert.
- 240 Auf das Verhältnis von Ps 19 A zu Ps 19 B kommen wir noch gesondert zu sprechen (s.u.).
- 241 Gese (Die Einheit von Ps 19, S.3f und Anm.13) möchte den Konsonantenbestand beibehalten und deutet dann קו als "Meßschnur", übertragen als "Logos-Maß". Ich verstehe nicht, wie Gese den Sinn in der Weise rekonstruieren kann, "daß die gesamte Erde bis zu ihrem Ende von diesem geheimnisvollen Logos-Maß durchwaltet werde." (a.a.O., S.3f). Es scheint mir hier eine zu statische Deutung vorzuliegen, der schon die Verwendung des Verbuns צא widerspricht. Ganz grundsätzlich sehe ich keinen Anhalt am Text, hier das bedeutungsschwere Substantiv "Logos" ins Spiel zu bringen. - Kraus beruft sich auf Jes 28,10.13, wo קו als "Schallwort" zu verstehen wäre. Aber dort ist diese Bedeutung keineswegs gesichert (vgl. Wildberger, BK X/3). So ist es doch die m.E. bessere Lösung, mit Petersen (Mythos, S.86) und vielen anderen קלם zu lesen. Vor allem sei - mit Petersen - auf das parallele מליהם in V.5aß verwiesen; weiterhin darauf, daß V.4 אמר von V.3 aufnimmt, was dann auch für קלם in V.5 (Aufnahme aus V.4) gelten würde.
- 242 Petersen (Mythos, S.85) übersetzt instrumental ("durch sie"), versteht "Zelt" als das "Himmelszelt" (S.89) und deutet dann schließlich folgendermaßen: "Mit der bzw. durch die Errichtung der Himmelsfeste hat Jahwe der Sonne ein Zelt errichtet." (S.91). Damit wird u.a. die Deutung abgewiesen, Jahwe habe der Sonne an den Himmeln ein Zelt errichtet (S.90). Steck jedoch meint (Zur thematischen Einheit von Ps 19,2-7, S.321), daß mit "Zelt" die Stätte gemeint sei, aus der die Sonne morgens herausgehe und nachts zurückkehre, "also das im Osten auflagernde Ende der Himmelsfeste". Wenn Petersen hierzu kritisch fragt: "... wann hat die Sonne ihr Zelt nach ihrem unterirdischen Rückweg erreicht? wie lange hält sie sich in ihm auf? ..." (S.90), dann wird damit gleichsam nach technischen Details gefragt, an denen der Text wohl kaum interessiert ist. Weiterhin ist die Behauptung Petersens, die Vorstellung, Jahwe habe der Sonne an den Himmeln ein Zelt gebaut, komme sonst nirgends vor (S.90), einzuschränken. In ägyptischen Papyri des Neuen Reiches ist die Vorstellung eines Sonnentores belegt, durch das die Sonne hindurchgeht (Abbildung bei Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik, S.19). Diese Vorstellung ist zwar nicht

ganz identisch mit der von Ps 19, aber doch vergleichbar. - Eine Emendation von בַּיָּם in בַּיָּם ("im Meer"; so Gunkel, Weiser u.a.) ist dann unnötig, wenn man בַּיָּם auf die Himmel (V.2) rückbezieht (mit Petersen, a.a.O., S.91 und Steck, a.a.O., S.321f). Ebenso unnötig und vor allem auch zu spekulativ ist es, mit Kraus zwischen V.5a und V.5b einen Textausfall in Erwägung zu ziehen.

- 243 In der dogmatischen Tradition wurde dies bekanntlich von den Vertretern der theologia naturalis - wenn auch mit gelegentlichen Einschränkungen und Variationen - bejaht. Als eine der Hauptbelegstellen wurde dabei Ps 19 (vor allem V.2) angeführt (vgl. Link, Die Welt als Gleichnis, S.13).
- 244 Vgl. u.a. G.v.Rad, Weisheit in Israel, S.211; H.Gese, Die Einheit von Ps 19, insbes. S.2; O.H.Steck, Zur thematischen Einheit von Ps 19,2-7, S.324. Nicht unwichtig ist die Frage, ob das Erzählen der Himmel (V.2) menschlicherseits vernehmbar ist oder nicht (vgl. das in Anm.243 angeschnittene Problem). Entscheidend ist hierbei das Verständnis von V.4. Welche Unsicherheiten hier herrschen, läßt sich mit aller Deutlichkeit bei H.J.Kraus verfolgen. In seinem systematisch-theologischen Entwurf (Reich Gottes: Reich der Freiheit) kann er schreiben (unter ausdrücklicher Anführung auch von Ps 19): "Die Selbstaussage der Schöpfung ist zu vernehmen." (S.130; Hervorhebung vom Vf. selbst!). In BK XV/1 (S.302) heißt es hingegen zu V.4: "Die Negationen in 4a deuten also auf ein einzigartiges, analogieloses Verkündigen der fernen Schöpfungsräume, das hoch über dem Menschen steht und nicht aufgenommen werden kann." (Hervorhebung von mir).
- 245 Wesentlich relevanter sind die genannten Worte in der Hinsicht, daß sie eine relativ späte - jedenfalls nach-exilische - Datierung wahrscheinlich machen. Zwar meint Kraus (BK XV/1, S.299), Ps 19 A trage "alle Kennzeichen eines hohen Alters". Hier sind jedoch traditionskritische Gesichtspunkte (vgl. S.300.302-304) zu wenig für die Datierung des Psalms in seiner vorliegenden Gestalt in Anschlag gebracht worden. So läßt sich etwa - darauf kommt Kraus selbst nicht zu sprechen - die Vorstellung, Gott habe der Sonne ein Zelt errichtet, aus dem sie herausgeht, durchaus mit ägyptischem Gedankengut aus der Zeit des Neuen Reiches in Verbindung bringen (vgl. Anm.242). Dies besagt aber nur, daß bestimmte Vorstellungsgelalte aus älterer Zeit aufgenommen und wohl auch variiert wurden. - Einen ausführlichen Nachweis der Spätdatierung liefert A.Deissler (Zur Datierung und Situierung der "kosmischen Hymnen" Pss 8 19 29, S.49-52), der freilich auch damit rechnet, "daß 19 I und 19 II von vornherein [sic!] füreinander bestimmt waren." (S.51).

- 246 Der Begriff Kebod Jahweh, S.299.
- 247 A.a.O., S.301; folgendes Zitat ebd.
- 248 Stein ist sich dessen nicht ganz unbewußt: "Es soll keineswegs behauptet werden, dass das AT bereits die Begriffe 'natürlich' und 'übernatürlich' kennt, sondern nur, daß sie sich zur objektiven [sic!] Darstellung atl Tatbestände eignen." (S.301, Anm.10). - Von Interesse ist auch die Darlegung Westermanns (Art. כבוד, Sp.804f), wenn er die Rede vom כבוד Jahwes in der Schöpfung als eine Aussagefigur für sich betrachtet und ihre Spezifität mit kanaanischem Ursprung in Verbindung bringt (er beruft sich dabei vor allem auf Ps 29, zieht aber auch noch andere Texte heran, u.a. Ps 19,2). Setzt man diese Herleitung einmal voraus, dann bleibt doch die Frage, ob sich die - von Stein und Westermann auf je ihre Art vorgenommene - Differenzierung zwischen Schöpfung (Natur) und Geschichte hinsichtlich des Begriffes כבוד an den atl. Texten in ihrer jetzigen Gestalt tatsächlich bewährt. Nicht umsonst redet Westermann (Sp.805) von einer Verschmelzung der von ihm herausgearbeiteten Linien.
- 249 Lies statt ירברו ויררי (mit BHS, Weiser, Kraus u.a.).
- 250 Vgl. Ps 63,3: "So schaue ich dich im Heiligtum, um zu sehen deine Kraft und deinen Kabod." Vgl. auch Ps 26,8. Aus Jes 6,1-3 wird freilich deutlich, daß die Präsenz Jahwes im Tempel sich nicht auf diesen Raum eingrenzen läßt.
- 251 Da wir es mit einem elohistisch redigierten Psalm zu tun haben, ist statt "Gott" "Jahwe" zu lesen (vgl. Kraus).
- 252 Als eine wohl kaum aussagekräftige Ausnahme wäre lediglich Spr 25,2 anzuführen: "Es ist Gottes Kabod, eine Sache zu verbergen, und der Kabod der Könige, eine Sache zu erforschen."
- 253 Königtum Gottes in Ugarit und Israel, S.25.
- 254 A.a.O., S.25f. Er führt an: Ps 97,7; 22,29f; 29,2b; 95,6; 96,9; 99,5.9; Sach 14,16f. Weiterhin werden genannt: Ps 24,7-10; 29,9; Jes 6,3; Ps 29,1f; 96,7f; 145,5.11 (ich bringe die Aufzählung in der von Schmidt gewählten Reihenfolge). Nebenbei: Auch Schmidt leitet die in Jerusalem ansässige Vorstellung von Gottes כבוד von der kanaanäischen Religion ab (S.26; vgl. unsere Anm.248).
- 255 Wir konzentrieren uns hierbei auf den Wortlaut selbst und stellen das Phänomen hintan, daß die Psalmen als

Bestandteil des Liedgutes Israels so und so der kerygmatischen Weitergabe von Jahwes Tun gedient haben (vgl. auch die Art der Verwendung der Psalmen im Raum der christlichen Kirche, etwa in der Liturgie).

- 256 Von unserer schon geäußerten Reserve gegenüber einer weisheitlichen Deutung sehen wir also zunächst einmal ab. Diejenigen, die meinen, die Sprache der Natur wäre laut Ps 19 A vom Menschen in keiner Weise verstehbar, können sich auf einen ugaritischen Text stützen, den A.Jirku anführt (Die Sprache der Gottheit in der Natur, ThLZ 1951, Sp.631). Baal spricht dort zu Anat:
 "Siehe, ein Wort habe ich und ich will es dir kundtun;
 Eine Kunde, und ich will sie dir wiederholen:
 Das Wort des Baumes und das Lispeln des Steines;
 Das Seufzen des Himmels mit der Erde,
 Der Ozeane mit den Sternen.
 Ich erschuf den Blitz, damit ihn erkenne der Himmel.
 Ein Wort, das nicht kennen die Menschen,
 Und das nicht verstehen die Bewohner der Erde.
 Komm, und ich will es dir zeigen auf meinem göttlichen Berge Sapon,
 Auf meinem Heiligtum, dem Hügel meines Besitztums."
 (Hervorhebungen Jirkus gestrichen.)
 Petersen (Mythos, S.94) geht davon aus, daß laut Ps 19 A die Sprache der Himmel für den Menschen vernehmbar ist. Schon deshalb muß er eine Verwandtschaft zwischen dem ugaritischen Text und Ps 19 A ausschließen. Allerdings wird auch unsere eigene Deutung (s.u.) dagegen sprechen, dem ugaritischen Text - der übrigens in ziemlichem Gegensatz zu Hi 12,7-10 steht - für die Interpretation von Ps 19 A hervorgehobene Beachtung zu schenken.
- 257 Dies ist der entscheidende Unterschied zu drei Belegen, die man auf den ersten Blick in enge Nachbarschaft zu Ps 19 A (insbes. V.2) bringen könnte: Zunächst sei auf den bereits zitierten Beleg Ps 96,3 verwiesen: "Erzählt unter den Völkern von seinem Kabod, unter allen Nationen von seinen Wundern." Weiterhin sei Ps 50,6 genannt: "Verkündigen (גג Hi.) sollen die Himmel seine Gerechtigkeit, daß Gott Richter ist." Gottes Richtersein bezieht sich auf sein Volk (vgl. V.7ff). Die Himmel werden hier wohl deshalb angeführt, um die Durchsetzungskraft von Jahwes צדק zum Ausdruck zu bringen. Der dritte relevante Beleg wäre Ps 97,6, wo die Völker ins Blickfeld treten: "Es verkünden (גג Hi.) die Himmel seine Gerechtigkeit, und es sehen alle Völker seinen Kabod." Hinsichtlich Ps 50,6 und Ps 97,6 könnten Dtn 31,28 und Jer 51,9 von Interesse sein: "Versammelt zu mir alle Ältesten eurer Stämme und eure Amtleute, daß ich diese Worte vor ihren Ohren verkündige und gegen sie die Himmel und die Erde zu Zeugen anrufe." (Dtn 31,28; Übersetzung nahezu identisch mit G.v.Rad, ATD

8). - "Denn bis zu den Himmeln reicht sein Gericht und erhebt sich bis zu den Wolken." (Jer 51,9b).

- 258 Petersen (Mythos, S.92) sieht dies etwas anders: "Gemäß v.2 stehen Gottes Herrlichkeit und Werk im Mittelpunkt des Psalms. Von ihnen kündigt die Himmelsfeste, die von der Herrlichkeit Gottes deshalb zu erzählen vermag, weil und indem sie beständig an ihren Ursprung, ihre Erschaffung durch Gott, erinnert ..." Ich hingegen meine: Das Künden der Himmelsfeste bezieht sich nicht auf ihr eigenes, Gott sich verdankendes Dasein, sondern allein auf die Sonne. Von der Erschaffung der Sonne selbst redet V.5b zwar nicht direkt. Jedoch kann die Sonne ihre "Funktion" gleichsam nur dann erfüllen, wenn ihr das in V.5b genannte "Zelt" zur Verfügung steht (vgl. Anm.242), da dieses Zelt als Ausgangspunkt des Sonnenlaufes gedacht wird. Dies ergibt sich m.E. eindeutig aus der Art des Vergleichs von V.6a, der an V.5b anschließt.
- 259 Crüsemann (Studien, S.306, Anm.1) betrachtet Ps 19 A als eine "völlig singuläre" Form des Hymnus.
- 260 Der begründende Charakter von V.5b-7 ergibt sich nicht unbedingt vom Wortlaut, sehr wohl aber vom Aussageduktus des Psalms her.
- 261 Insofern wäre dann zwischen אָמַר in V.3 und אָמַר in V.4 ein Bedeutungsunterschied in der Weise gegeben, daß in V.3 ein Mitteilungsgeschehen als solches gemeint ist, in V.4 hingegen in spezieller Weise ein (negierter) Redevorgang im menschlichen Bereich.
- 262 Eine eindeutig andere Ausrichtung hat der bereits zitierte Beleg Hi 12,7-10. Weiterhin wäre aber auch an Ps 8,4f zu denken: "Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du hingestetzt - was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, und das Menschenkind, daß du dich seiner annimmst?" (Der Psalm ist - das wird aus V.6-9 klar - mit Gen 1 in Verbindung zu bringen. Freilich kommt in V.4f auch die Kleinheit des Menschen im Gefüge der Schöpfung zur Sprache. Hierin wäre eine gewisse Nähe zu den Gottesreden des Hiobbuches gegeben; im Unterschied zu Ps 8 muß der Mensch - Hiob - allerdings erst auf seine Kleinheit hingewiesen werden.) Durch V.4 ist aber nicht gesagt, daß die Himmel, der Mond und die Sterne schon wegen ihrer vom Menschen zu bestaunenden Existenz auf Jahwe als den Schöpfer hinweisen. Der Psalmist steht hier in einer Verkündigungstradition (vgl. schon die Nähe des Psalms zu Gen 1), die die genannten kosmischen Größen als Jahwes Werk deklariert. Vgl. hierzu auch unsere Exegesen von Jes 40,18-24 (Abschn.III.4.b) und Jes 40,25-31 (Abschn.III.4.c).

- 263 Auf eine jeweils andere und auch direktere Weise ist dies auch anderweitig geschehen, so etwa in Jes 40,25-31 (vgl. Abschn.III.4.c), in Ps 74 (vgl. Abschn.IV.1), in Ps 89 (durch die redaktionelle Einordnung des Hymnus V.2f.6-19; vgl. Abschn.IV.2) und in Ps 147 (vgl. Abschn.IV.7.b). Relevant ist hier weiterhin unsere Beobachtung, daß etliche Schöpfungsaussagen bei Deuterojesaja dazu dienen, Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte als eine Einheit vor Augen zu bekommen (vgl. zusammenfassend Abschn.III.6, Punkt 8). Ferner wäre noch auf die - freilich keineswegs gleichartigen - Zeugnisse von Ps 136 und 148 zu verweisen (vgl. Abschn. IV.7.d).
- 264 Weisheit in Israel, S.227 (nicht unmittelbar auf Ps 19 A bezogen; zu Ps 19 A selbst vgl. S.211). H. und H.A. Frankfort (Juden und Griechen, S.242) bemerken zu Ps 19: "Die Himmel, die für den Psalmisten nur Zeugen der Größe Gottes sind, waren für die Mesopotamier die eigentliche Majestät der Gottheit, des höchsten Herrschers Anu. Den Ägyptern bedeutete der Himmel das Mysterium der göttlichen Mutter, durch die der Mensch wiedergeboren wurde. Man faßte in Ägypten und Mesopotamien das Göttliche als Immanenz auf ..."
- 265 Etwas anderes ist es, wenn in Ps 29,1 "Gottessöhne" zur Huldigung Jahwes aufgefordert werden. Da sind - anders als in Ps 19 A (wo es ja auch nicht um eine Huldigung geht) - polytheistische Vorstellungen aus der Umwelt zumindest in Spuren noch vorhanden (vgl. Kraus z.St.). Erinnert sei an dieser Stelle auch nochmals an Ps 89,6 (Näheres hierzu in Abschn.IV.2).
- 266 Insofern ist es tatsächlich berechtigt, wenn Steck (Zur thematischen Einheit von Ps 19,2-7, S.323) Ps 19 A einen "Sonnentext" nennt. Er stellt weiterhin fest (ebd.): "Zielaussage des Textes ist nicht die Sonne, schon gar nicht als göttliches Wesen, sondern der Kabod Els." Von unserer Sicht her halten wir diese Aussage - die m.E. in einem gewissen Widerspruch zur Prädikation "Sonnentext" steht - zwar nicht für falsch, wohl aber für etwas mißverständlich: Der Kabod Els manifestiert sich laut Ps 19 A in dem, was V.5b-7 zum Ausdruck bringen. So wären - gerade wenn man die (freilich eigenartige) hymnische Struktur von Ps 19 A in Rechnung stellt - V.5b-7 durchaus als Zielaussage zu verstehen, die allerdings ihrerseits auf den Kabod Els (V.2) rückverweist.
- 267 Daß in V.3 Tag und Nacht je für sich genannt werden, hat seinen guten Sinn; die Unterscheidung zwischen Tag und Nacht hat ja im Sonnenlauf ihre Ursache (V.7a). Vgl. hierzu die ausführlichere und auch etwas anders geprägte Darstellung in Gen 1,14-18.

- 268 Die Einheit von Psalm 19, passim. Die Entsprechungen, die Gese zwischen V.1-7 und V.8-15 findet, können m.E. durchaus auch von zweiter Hand bewußt gewollt sein. Ganz abgesehen davon aber scheinen mir einige dieser angenommenen Entsprechungen so nicht gegeben zu sein. Ein Beispiel sei genannt: "Der vierteilige Aufbau der dritten Strophe [gemeint sind V.8-11] (Allgemeinaussage, Konkretion, besondere Formen, menschlicher Wert) erinnert an den der ersten Strophe [gemeint sind V.2-5a] (Allgemeinaussage, Konkretion im Einzelnen, Merkwürdigkeit, Bedeutung für die Erde), obwohl man hier im Detail keine Übereinstimmung erwarten dürfte." (S.6). Ich stelle hierzu nur zwei Fragen: Geht es in V.8-11 nicht durchweg um den "menschliche(n) Wert" von Gottes Weisungen, Befehlen etc. (vgl. vor allem die Nachsätze in V.8f)? Geht es in V.5a tatsächlich in erster Linie um die Bedeutung des vorher Geschilderten für die Erde und nicht vielmehr darum, die Reichweite des Verkündigungsgeschehens zum Ausdruck zu bringen?
- 269 Gegenüber dem Versuch G.v.Rads, die Weisheitstheologie in Israel als ureigene Ausprägung des Jahweglaubens zu verstehen - womit er allerdings die Spannung zwischen "geschichtlichem" und "weisheitlichem" Denken nicht aufheben konnte (vgl. hierzu die Ausgleichsversuche von R.Rendtorff und W.Pannenberg) - sei an das Verdikt von H.D.Preuß gegen die Weisheitstheologie erinnert (alle Belege in Abschn.II.1). Darüber hinaus ist auf den Forschungsüberblick von P.Doll zu verweisen (Menschenschöpfung und Welterschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit, S.1-41), aus dem u.a. sehr klar die unterschiedliche Bestimmung des eigentlichen Ortes weisheitlichen Schrifttums - als Schlagworte seien genannt: "Volksweisheit" und/oder "Schulweisheit" - in der gegenwärtigen Forschung zutage tritt. Wir können hier im einzelnen nicht darauf eingehen (vgl. neben Doll die kurze Darstellung von R.E.Murphy, Wisdom - Theses and Hypotheses). Wir beschränken uns auf folgende Bemerkungen, die freilich z.T. schon auf das hinauslaufen, was uns noch etwas ausführlicher beschäftigen wird: M.E. ist es schwer vorstellbar, daß weisheitliche Lebensregeln keine Verankerung im Volksleben gehabt haben. Dem widerspricht nicht, daß gewisse Regeln keineswegs mehr als "Volksweisheit" zu interpretieren sind, sondern auf spezifische Anforderungen gehobener Schichten verweisen (vgl. etwa Spr 14,35; 16,19; 22,22), vielmehr wäre zu sagen: Daseinsorientierung bedeutet ganz wesentlich, sich in seinem jeweiligen Lebensbereich zurechtzufinden. Hierzu sind die Sprichwörter und Mahnsprüche da, die über schichten- und zeitbezogene Erfordernisse und Erfahrungen Aufschluß geben. (Das ist auch heute noch so; Beispiele ließen sich in großer Zahl anführen.) Ganz unabhängig davon ist m.E. das Phänomen zu sehen, daß über ein situa-

tionsbezogenes Zurechtfinden in der Welt hinaus - also jenseits der erfahrenen, in richtiger oder auch falscher Weise gedeuteten Erlebniswelt - sich eine Weisheitstheologie von der Art entwickelt hat, die nicht mehr nur als (richtige oder falsche) Widerspiegelung von Lebenserfahrungen zu verstehen ist, sondern als Gesamtdeutung von Wirklichkeit im Sinne eines protologischen Heilsverständnisses (vgl. etwa Spr. 8,22ff, wo die Weisheit als eine Größe vor aller Schöpfung sich vorstellt und das gegenüber ihr geforderte Verhalten [V.32ff] in seinen Konsequenzen dem nicht unähnlich ist, was Ps 1 über das Verhältnis des Frommen zum Gesetz zum Ausdruck bringt). Diese Art von weisheitlichem Denken interessiert uns nun in erster Linie. Ob und wie weit dabei eine (etwa entwicklungsgeschichtliche) Relation zum "einfachen" Sprich- und Mahnwort zu ziehen ist, muß hier offenbleiben. Die entsprechenden Denkalternativen hat P.Doll (a.a.O.) aufgezeigt.

- 270 Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, S.302.
- 271 Vgl. Abschn.III.3, wo wir Jahwes Schöpfungshandeln als einen "Teilbereich" seines schöpferischen Handelns aufgefaßt haben.
- 272 Dem widerspricht auch nicht Hi 28. Wenn hier die Weisheit als eine nicht habhafte Größe beschrieben wird (vgl. V.13f.21f), so heißt dies keineswegs, daß sie für den Menschen nicht relevant ist (vgl. V.18b.28), sondern vielmehr, daß von ihr, die von Urbeginn an da ist (so V.25-27), der Mensch quasi das zur Kenntnis nehmen soll, was für sein Leben relevant ist (so jedenfalls der m.E. ursprüngliche V.28; V.18b würde ich im Lichte dessen sehen). Und das kann er anscheinend auch zur Kenntnis nehmen. - Wenn wir von da aus auf Sir 24 blicken, dann ergibt sich hier kein völlig(!) neues Bild. Wie schon in Spr 8,22-31 und in Hi 28,25-27 wird die Anwesenheit der Weisheit vor bzw. beim Anbeginn der Welt zur Sprache gebracht (V.9; Versangabe nach LXX). Die Relevanz der Weisheit für den Menschen kommt in V.19-22 zum Ausdruck. Der Aspekt der Unerforschlichkeit, den Hi 28 sehr stark hervorhebt, findet in Sir 24 in V.28f seinen Ausdruck (dort allerdings hinsichtlich der Weisheit in der Gestalt des Gesetzes). - In ihren jeweiligen Besonderheiten ist Spr. 8, Hi 28 und Sir 24 dies gemeinsam, daß sie auf eine verlässliche Ordnung verweisen, die für den Menschen suffizient ist. Mit dieser protologisch orientierten Weisheitstheologie geht eine ebenfalls protologisch orientierte Gesetzes-theologie einher, die an der von Gott einmal gestifteten Ordnung ihr Genüge findet. Auf die Parallelität zwischen Spr 8,32ff und Ps 1 haben wir in Anm.269 verwiesen. Weiterhin wäre an das zu denken, was Sir

24,20 von der Weisheit und Ps 19,11 von den Rechts-satzungen Jahwes aussagen (in beiden Belegen findet sich der Vergleich mit dem genußreichen Honig). Mit diesen Hinweisen ist keineswegs beabsichtigt, die Rede vom Gesetz im AT generell protologisch zu verstehen. Beziehungslinien zwischen Weisheits- und Gesetzestheologie sind freilich unverkennbar. Zu diesem Themenkomplex vgl. wesentlich ausführlicher J.Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*.

- 273 Die Art, in der Paulus in 1.Kor 1,17-25 von Weisheit redet, läßt keinen Zweifel zu, daß er als geschulter jüdischer Theologe mit der Weisheitstheologie vertraut war, keineswegs aber einfach in ihren Bahnen läuft. - Es ist an dieser Stelle auf die instruktive Untersuchung von M.Küchler einzugehen (Titel: Frühjüdische Weisheitstraditionen). Neben einer sehr dankenswerten Auflistung von weisheitlichem Textmaterial (passim) ist seine Untersuchung hermeneutisch dadurch geprägt, möglichst viele Texte dem Stichwort "Weisheit" zu subsumieren. Auf folgende, für uns in näherer Weise relevante Punkte sei hingewiesen: Daß von "Weisheit" im apokalyptischen Schrifttum - was ihre Erkennbarkeit anbelangt - in eschatologischer und auch esoterischer Weise die Rede sein kann, wird vor allem aus äthHen klar, so z.B. in 51,3: "Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen ..." (zit. nach Küchler, S.79; Hervorhebung gestrichen). Im Hinblick auf die von uns bisher herangezogenen Belege wird hier klar, daß von "Weisheit" durchaus in recht pluriformer Weise geredet werden kann (das tritt bei Küchler ausführlich allenthalben zutage, auch wenn man selbst einige Texte als nicht weisheitlich geprägt verstehen möchte). Nun bemerkt Küchler zu 1.Kor 1,18-25: "In 1,18-25 zieht Paulus die prophetische Tradition von der Verkehrung der Weisheit und die alte, weisheitliche von der Unauffindbarkeit der 'Weisheit' mit menschlichen Erkenntniskräften bei ..." (S.561). Daß die "prophetische Tradition" (vgl. etwa Jes 29,14 oder Jer 8,8f), die hier angesprochen wird, nicht weisheitstheologisch zu verstehen ist, geht aus Küchlers Ausführungen hervor. Kann aber die Vorstellung von der Unauffindbarkeit der Weisheit, wie sie uns besonders deutlich in Hi 28 begegnet (vgl. Anm.272), für das Verständnis von 1.Kor 1,17-25 (bzw. 18-25) herangezogen werden? Wenn überhaupt, dann hätte hier Paulus eine sehr starke Abwandlung vollzogen: Laut V.20 hat Gott durch das Kreuz Jesu Christi die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht. (Ein Problem sei übergangen: In V.21 und V.24 redet Paulus von Gottes Weisheit, in V.21 - ganz anders als in V.24 - ohne christologische Ausrichtung. Die Frage ist, wie sich in diese Spannung die Rede von der Weisheit der Welt einfügt.) Zu dem

hier genannten Problemkreis vgl. vor allem die Untersuchung von U.Wilckens (Titel: Weisheit und Torheit). Auch angesichts der hier nicht näher untersuchten Fragen ist gegenüber Küchler noch einzuwenden: In V.21 geht es nicht um die Unauffindbarkeit der Weisheit, sondern um das Nichterkennen Gottes mittels der Weisheit. - Eine Nachbemerkung: Der kritische Umgang mit der Weisheit, wie wir es bei Paulus soeben verfolgt haben, schließt nicht aus, daß der Apostel andernorts auch wieder stärkere Anknüpfungen an weisheitliche Vorstellungen unternehmen kann (vgl. etwa 1.Kor 2,6f; Küchler [S.561] bringt den ganzen Abschnitt V.6-16 mit einer apokalyptischen Weisheitstradition in Verbindung).

- 274 Übersetzung nach L.Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, S.403. Goppelt sieht diese Formel im Kontext einer hellenistischen "kyrios-Vorstellung", verweist dabei auf die "hellenistischen heis-theos-Formeln", zieht aber darüber hinaus Dtn 6,4 mit heran (S.409f). Dabei sind freilich die Relationsaussagen noch nicht berücksichtigt ("von dem alles ist und wir auf ihn hin"; "durch welchen alles ist, und wir durch ihn").
- 275 Vgl. aber auch den Johannesprolog (insbes. Joh 1,3). H.Gese hat versucht, diesen streng von der atl.-jüdischen Tradition her zu deuten (Der Johannesprolog, passim; vgl. weiterhin: ders., Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie, S.108-113). Ich halte diese Untersuchungen für sehr aufschlußreich, auch wenn m.E. vor allem in der zuletzt genannten Arbeit mit dem Begriff "Weisheit" etwas zu weitschweifig umgegangen wird (dies haben wir auch gegenüber Küchler geltend gemacht; vgl. Anm.273).
- 276 Zu den Texten, wo es um das Sein der Weisheit vor der Erschaffung der Welt geht, vgl. Küchler, a.a.O., S.47-51.
- 277 Es sei an dieser Stelle K.Barth erhellend zitiert: "Sie [gemeint sind die Zeugen des Christusgeschehens] wußten und redeten also weder von einem 'historischen Jesus', noch von einem 'Christus des Glaubens' ..., sondern konkret von dem einen Jesus Christus, der ihnen, auch als sie noch nicht an ihn glaubten, als der Eine, der er war - eben als der, der er sich ihnen dann zu erkennen gab - begegnet war." (Einführung in die evangelische Theologie, S.29). Indirekt wird die Bedeutung dieser Zeugenschaft auch dadurch unterstrichen, wenn Barth die Bedeutung theologischen Nachdenkens in folgender Weise einschränkt: "Sie [also die Theologie] war dort, wo es darauf ankam, dabei zu sein, nicht dabei." (S.31).

- 278 Daß die Personhaftigkeit der nun wirklich sich in den Raum der Geschichte hineinbegeben habenden Gestalt Jesu Christi - er ist wahrer Mensch - und die personhaft vorgestellte Weisheit (Spr 8; Sir 24) nicht einfach kompatibel sind, braucht wohl nicht weiter begründet zu werden.
- 279 Eine andere Frage ist es natürlich, wieweit theologische Konzeptionen, deren Aufgabe es ist, das Christus-geschehen nachzudenken, nicht doch einem zu weit gehenden Spekulieren verfallen sind.

Abschnitt V

- 1 Zur Priesterschrift insgesamt vgl. die Literaturangaben bei N.Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, und neuerdings P.Weimar, Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. Zu Gen 1 vgl. C.Westermann, BK I/1; W.H.Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift; O.H.Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift.
- 2 Westermann, a.a.O., S.109f; Schmidt, a.a.O., S.49-53.56f; Steck, a.a.O., S.40-44.256-258.
- 3 Das von uns herangezogene Textmaterial ist von begrenzter Art. Weiterführend sei auf die aufschlußreiche Untersuchung R.Borcherts verwiesen (Stil und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung; zu den Plagenerzählungen vgl. vor allem S.37f; weiterhin S.116f. 123f). M.E. erübrigt bereits die stilistische Untersuchung Borcherts, mit W.H.Schmidt in Gen 1 auf überlieferungskritischem Weg zwischen einem "Wortbericht" und einem "Tatbericht" zu unterscheiden (vgl. zusammenfassend a.a.O., S.160-173). Insofern ist Steck im Recht, wenn er nicht unter Überlieferungsgeschichtlichem, sondern unter traditionsgeschichtlichem Blickwinkel an Gen 1 herangeht (vgl. z.B. S.57f und die Zusammenfassung S.244-255). Freilich ist gegen Steck dies einzuwenden, daß für seine Interpretation die wörtliche Wiederkehr der Ausführungsformel von Gen 1 ("Und es geschah so.") außerhalb der Priesterschrift (S.32 führt er an: Ri 6,38; 2.Kön 7,20; 15,12, weiterhin die Abwandlung in Ri 6,40) eine wesentlich wichtigere Rolle spielt als die in unterschiedlichen Variationen gebrauchte Ausführungsformel innerhalb der Priesterschrift, obwohl er durchaus den priesterschriftlichen Kontext mit im Blick hat: "Der Verdacht einer Lädierung des masoretischen Textes [gemeint ist der Text von Gen 1] könnte zunächst dadurch abgewehrt werden, daß P in der Darstellung auch außerhalb von Gen 1 die intendierte Stereotypik der Gestaltung nicht konsequent durchführt, ohne daß freilich ein entsprechender Eindruck von Willkür entstünde wie angesichts der masoretischen Überlieferung eines so konsequent durchgestalteten Textes wie Gen 1." (a.a.O., S.41; in Anm.136 kommt Steck auf den Plagenabschnitt zu sprechen!). Das aber ist m.E. gerade die Frage: Will P tatsächlich in Gen 1 eine ganz und gar konsequente Durchgestaltung vornehmen, wenn es in diesem Geschichtswerk anderweitig eben nicht geschieht? Der Eindruck einer konsequenten Durchgestaltung könnte vielleicht durch die prägnante Kürze der Darstellung innerhalb von Gen 1 entstehen. Diese ist aber m.E. darauf zurückzuführen, daß P hinsichtlich der Zeit des Urbeginns sich nicht in großen Beschreibungen ergehen und sich auch auf diese Weise von mythopoeti-

schen Darstellungen der Umwelt absetzen will. - Zur Struktur von Gen 1 im Kontext des priesterschriftlichen Werkes vgl. auch R.Borchert, a.a.O., S.38-41.

- 4 Hinzuweisen wäre auf die Sintflutgeschichte (Analyse bei Borchert, a.a.O., S.24-26), aber auch auf die Sinaiperikope, wo nach Gottes Anordnung (Ex 25ff) in Ex 35ff (Borchert, a.a.O., S.28, nimmt hier Teile aus Lev 8 noch mit hinzu) der Ausführungsbericht erfolgt. Zwar mag dieser Ausführungsbericht in literarkritischer Hinsicht nicht einheitlich sein, mit Borchert (a.a.O., S.28) möchte ich jedoch festhalten: "Aber die oft übliche starke Beschneidung, die kaum einen geringen Grundbestand von Ex 35-40; Lev 8 dem priesterschriftlichen Werk beläßt, wird von der Untersuchung des Aufbaus der priesterschriftlichen Erzählungen hier in Frage gestellt." (S.7f liefert Borchert eine Auflistung des von ihm als priesterschriftlich angesehenen Textbestandes; hinsichtlich Ex 35-40 werden angeführt: 35,1a.4b.5-10.20-27.29-31a.32.33; 36,2-7; 37,1-24; 36,8-38; 38,1-7.9-22.24-31; 39,1-32.43; 40,1.2.9.17-25.28.29a.33.) Auch wenn man im Detail noch andere Zuweisungen vornehmen kann, so scheint mir die grundlegende Prämisse, diesen Ausführungsbericht in seinen wesentlichen Teilen P zuzuschreiben, stichhaltig zu sein. Ist dem tatsächlich so, dann hat dies die nicht unerhebliche theologische Konsequenz, ein wesentliches Interesse von P tatsächlich im Bereich des Kultes zu sehen. Die Sinaiperikope ist schon von ihrem Umfang her ein wichtiges Indiz in dieser Richtung. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß P allein auf den Kult hin zu fixieren ist. Vor allem K.Elliger hat nachdrücklich P (zumindest auch) als Geschichtserzählung verstehen wollen (vgl. ders., Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung). Nach dem Verhältnis von P zur Geschichte wollen wir in den nachfolgenden Abschnitten V.2 und V.3 fragen.
- 5 Bereits Gen 1 zeigt natürlich, daß dem nicht so ist. Die Etablierung einer Naturordnung durch den Schöpfungsvorgang, weiterhin die Genealogien, die sog. "Völkertafel" und schließlich der Sintflutbericht (soweit P jeweils Anteil daran gehabt hat; hinsichtlich der hier doch relativ weitgehend geklärten Frage der Quellenscheidung vgl. Westermann, BK I/1), wie sie von P geschildert werden, zeugen davon, daß P auch dann, wenn das Aussageinteresse vornehmlich auf Israel konzentriert sein sollte, zumindest auch die Welt um Israel herum ernstzunehmen hat. Freilich ist dieses "auch" in unserem Zusammenhang ein recht schillerndes Wort und bedarf so weiterer Klärung.
- 6 Beides ist uns zum Problem geworden. Zu dem teilweise doch recht einseitigen Verständnis des sog. "dominium terrae" vgl. G.Liedke, Im Bauch des Fisches, S.63-70.

Angesichts der gegenwärtig herrschenden Probleme kann ich meine eigene Betroffenheit nicht verbergen. Auch wenn die gegenwärtig vorgenommene Exegese von Gen 1,28 (hierzu ausführlich C.Westermann, BK I/1) direkt oder indirekt deutlich machen kann, daß die Auslegungsgeschichte von Gen 1,28 nicht zwingend so hätte verlaufen müssen, wie sie jedenfalls teilweise geschehen ist, so kann sich die Theologie m.E. nicht einfach von dieser Auslegungsgeschichte und der damit verbundenen Wirkungsgeschichte befreien. Erst wenn dies hingenommen ist, ist es auch möglich, neue Perspektiven einzubringen und Gen 1,28 als eine Gestaltungsanweisung zum Leben und nicht als eine zum Tode führende Gesetzmäßigkeit zu verstehen. Dem widersprechen m.E. auch die Aussagen von Gen 9,1-7 nicht, wenn man sieht, wie skrupulös hier P an die Problematik herangeht.

- 7 Zur Funktion der Toledot-Formel bei P vgl. ausführlich P.Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung.
- 8 Zur Quellenscheidung vgl. Westermann, BK I/1.
- 9 Unsere stilistischen Beobachtungen haben wir also in dieser Weise theologisch fruchtbar zu machen versucht, so daß sie alles andere als nur formaler Art sind - zumal sich von der Art der Darstellung her (wie gezeigt) auf eine ausgeprägte, Schöpfung und Geschichte umgreifende "Wort-Gottes-Theologie" schließen läßt.
- 10 Darüber geben m.E. auch die Toledot-Formeln bei P Aufschluß, auch wenn deren Verwendung nicht ganz einheitlich ist. Näheres hierzu bei P.Weimar, a.a.O. (vgl. Anm.7).
- 11 Nachfolgend geht es - wie schon bisher - um eine Rekonstruktion von m.E. wesentlichen Aussagen der Priesterschrift. Wenn wir dabei zu dem Schluß kommen, daß P ganz vornehmlich (freilich - wie festgestellt - nicht nur) an Israel interessiert ist, dann ist, von gesamtbiblischer Perspektive her gesehen, die Frage durchaus noch offen, ob und wie weit von Jahwes Handeln an Israel angemessen zu reden ist. Auf die tiefeschürfenden und auch irgendwie selbstquälerischen Aussagen des Apostels Paulus in Röm 9-11 sei hier hingewiesen, weiterhin aber auch auf die mit Paulus natürlich nicht direkt zu vergleichende Ausführung in Am 9,7: "Seid ihr nicht für mich wie die Kuschiten, ihr Söhne Israels? spricht Jahwe." Die deutliche Spannung zu Am 3,2 ist unverkennbar ("Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern der Erde. Darum will ich an euch heimsuchen alle eure Sünden."), aber sachlich notwendig: Ein Volk, das sich offenkundig auf sein Erwählungsbewußtsein beruft, muß zum einen mit diesem "Bewußtsein" in der Situation, in die Amos hinein

redet, hinterfragt werden (da es Erwählung als Besitz versteht und nicht mehr von dem frei erwählenden Gott ausgeht), zum anderen muß es, wenn es schon um das Erwählen ("Erkennen") geht, auch auf die vollen Konsequenzen solchen Erwählens hingewiesen werden. - Es dürfte klar sein, daß hier die genannten biblischen Zeugen (Amos, Priesterschrift und Paulus) nicht einfach auf einen Nenner zu bringen sind. Wir berühren somit das Problem der theologischen Sachkritik, der sich biblische Zeugnisse nicht entziehen können und die mit der historisch-kritischen Rekonstruktion nicht einfach auf einer Ebene zu sehen ist. Historische Kritik kann für die theologische Sachkritik von Hilfe sein, ohne daß letztere allein(!) auf erstere angewiesen ist.

- 12 Die Priesterschrift und die Geschichte, S.215. Hier taucht auch das nicht uninteressante Stichwort "Bildersammlung" auf.

- 13 A.a.O., S.215. Freilich weiß auch Lohfink, daß P eine fortschreitende Geschichte schildert. So kann er hinsichtlich der Genealogien und der Chronologie von einem "Ereignisfaden" (S.215) reden. Trotzdem ist ihm aber in erster Linie daran gelegen, bei P Idealtypisches zu finden. Dies zeigt auch sein Aufsatz "Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung". Er versteht darunter die "Sünde aller Menschen vor Gott: Gewalttat" (S.48; nachfolgend wird vor allem auf Gen 6,12f Bezug genommen), die "Sünde der politischen Führer Israels und des ganzen Volkes: Verleumdung des Landes" (S.52; angeführt wird u.a. [S.53] Num 13,32), die "Sünde der religiösen Führer Israels: mangelndes Vertrauen" (S.54; Lohfink verweist auf Num 20). Die Gesamtdeutung Lohfinks hierzu ist: "Die drei Sünden scheinen in eine ganz bestimmte Situation Israels hineinformuliert zu sein, und doch stehen sie zugleich so abgehoben und systematisch aufeinander bezogen in der Geschichtsdarstellung, daß man annehmen muß, sie sollten 'Ursünden' andeuten, an denen sich Grundsätzliches einer Sündenlehre ablesen lasse."(S.57).

- 14 Die Sabbatruhe und die Freizeit, S.400. Meine Anfrage ist: Kann man, wenn man sich die Ausführlichkeit der Darstellung bei der Schilderung der Plagen ansieht, das Exodusgeschehen nach dem Zeugnis der Priesterschrift als ein "Zwischenspiel [sic!] auf dem Weg zur Stabilisierung der Welt" verstehen (Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, S.446)?

- 15 Die an Noah ergehende Segnung in Gen 9,1ff "korrigiert" Gen 1,28f in bezug auf das Verhältnis zwischen Mensch und Tier, ändert aber an dem Mehrungsauftrag nichts.

- 16 Daß laut Gen 17,23 alles Männliche in Abrahams Haus beschnitten wird (also auch Ismael, dem nicht die Funktion eines Verheißungsträgers zukommt), bedeutet keine generelle Ausweitung des Beschneidungsgebotes, sondern hat eher den Sinn, daß von Abrahams Haus (also von den Leuten, die zur Zeit der Ergebung des Beschneidungsgebotes um ihn herum sind) niemand unbeschnitten sein soll.

- 17 Wir reden von Jahwes Volk oder von Israel als von einer einheitlichen Größe. Grundsätzlich zu berücksichtigen ist natürlich, daß P in Ex 6,3 zwischen der Väterzeit und der Zeit ab Mose eine Trennungslinie zieht (die freilich m.E. durch Ex 6,4 eine gewisse Relativierung [durch die Landverheißung] erfährt). Diese Differenzierung halte ich im Duktus unserer gegenwärtigen Überlegungen für nicht entscheidend relevant.

- 18 Die Frage, in welche Zeit das priesterschriftliche Werk zu datieren ist, kann hier nicht ausdiskutiert werden. Unter der Voraussetzung, daß man den Befehl zur Errichtung der sog. "Stiftshütte" und die Ausführung dieses Befehles (Ex 25ff; 35ff) als Schilderung von P selbst begreift (vgl. Anm.4), halte ich eine nachexilische Entstehung für wahrscheinlich.

- 19 Hinsichtlich solcher Zuordnung vgl. zu Deuterojesaja zusammenfassend Abschn.III.6 und bei den Psalmen Abschn. IV.7.d.

- 20 Wenn P sich auf das Verhältnis Jahwes zu Israel konzentriert, ohne dabei den Blick nach "außen" zu verlieren, dann ist dieses Zeugnis mit dem von Ps 136 (vgl. Abschn. IV.7.d) zu vergleichen. Die Unterschiede jedoch sind - von Details abgesehen - darin zu sehen, daß Ps 136, obwohl im Jerusalemer Kultus verankert, auf kultische Setzungen nicht zu sprechen kommt, sondern ausschließlich eine Zusammenschau von Schöpfungsgeschehen und geschichtlichen Ereignissen vornimmt; weiterhin darin, daß Ps 136 sehr direkt Jahwes Schöpfungshandeln und sein besonderes Handeln an Israel einander zuordnet (erst ganz am Schluß [V.25] wird nach unserem Verständnis der Blick nach "außen" unternommen), während P in Gen 1 von vornherein durch das Stichwort "Segen", der nicht nur Israel gilt, einen breiteren Horizont eröffnet, der erst im weiteren Verlauf der Darstellung seine "Einengung" auf Israel hin erfährt.

Abschnitt VI

- 1 Zur theologischen Einschätzung der hier u.U. "sperrigen" Weisheitstheologie vgl. unseren Exkurs am Ende von Abschn.IV. Zu Ps 19 A vgl. Abschn.IV.8. Es mag auffallen, daß wir auf zwei wichtige Psalmen, in denen anscheinend Jahwes weltweites Schöpfungshandeln nicht im Kontext seiner besonderen Hinwendung zu Israel gesehen wird - nämlich Ps 8 und Ps 104 - nicht ausführlich eingegangen sind (vgl. jedoch Abschn.IV, Anm.177 und 262). Es schien mir in der Tat nicht möglich, diesen Psalmen ein Deutemuster von der Art zugrunde zu legen, wie wir es bei Ps 19 A versucht haben. Grundsätzlich wäre aber auch dies zu sehen: Die Tatsache, daß in diesen beiden Psalmen Jahwes weltweites Schöpfungshandeln nicht explizit mit seinem besonderen Handeln in Verbindung gebracht wird, besagt m.E. noch nicht, daß hier gegenläufige Zeugnisse vorlägen. Abgesehen davon, daß bei Ps 8 die Abhängigkeit von Gen 1 gesehen werden muß (zur Deutung dieses Sachverhalts vgl. Abschn. IV, Anm.262) und bei Ps 104 V.35 nicht übersehen werden darf, wäre zu fragen, ob die Zeugnisse dieser Psalmen der Rede von Jahwes besonderer Hinwendung zu seinem Volk widerstreiten. Solches vermag ich nicht zu entdecken. Auch wir können ja hin und wieder von Gott als dem Schöpfer reden und dabei sein rettendes und erlösendes Handeln unerwähnt lassen - obwohl oder gerade weil wir davon auch wissen.
- 2 Die Tatsache, daß die Art der Rede von Jahwes Schöpfungshandeln im AT mit unserem heutigen "Weltbild" (falls es dieses als geschlossene Größe überhaupt gibt) nicht ganz übereinstimmt, sei angesichts unserer Fragestellung hier als weniger relevant übergangen.
- 3 Sie hat keineswegs nur Heilscharakter. Daß die Rede von Jahwe als dem Schöpfer mit der von seinem richtenden Handeln an seinem Volk verbunden sein kann, haben wir anhand der sog. "Amos-Doxologien" nachzuweisen versucht (vgl. Abschn.IV.5.c).
- 4 Wir betrachten also die atl. Texte unter dem Blickwinkel, ob sie - zumindest in nuce - für ein "heilsgeschichtliches" Fortschreiten des Handelns Jahwes offen sind oder nicht. Zu dieser Prämisse muß m.E. ein zweites Kriterium hinzutreten: nämlich das der Strukturanalogie. Der Begriff ist nicht neu (vgl. z.B. F.Mildenberger, Gottes Tat im Wort, S.78 [inkl. Anm.35]). Eine solche Strukturanalogie ist z.B. dann gegeben, wenn die Rede von Jahwes צדק (צדקה) bei Deuterojesaja dem paulinischen Gerechtigkeitsbegriff vergleichbar ist (vgl. H.D.Preuß, Deuterojesaja, S.83-87). - M.E. sind grundsätzlich hinsichtlich des ATs die Koordinaten "heilsgeschichtliches Fortschreiten" (als Handeln Jahwes begriffen einschließlich des Gerichtsho-

rizontes und nicht als Gedankenentwicklung) und "Strukturanalogie" die entscheidenden Größen, wenn es um ein christliches Verstehen des ATs geht.

- 5 Zum Verhältnis von Universalität und Partikularität der Gottesgeschichte vgl. auch F.Mildenberger, Gotteslehre, S.164f.

Literaturverzeichnis

- ACKROYD, P.R.: Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC, London 1968
- AHLSTRÖM, G.W.: Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs, Lund 1959
- ALBERTZ, R.: Rezension zu L.Vosberg, Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen (BEvTh 69), München 1975, in: ThLZ 103 (1978), Sp.645-647
- ALBERTZ, R.: Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen (CThM A/3), Stuttgart 1974
- ALBREKTSON, B.: History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel, Lund 1967
- ALBRIGHT, W.F.: Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, München 1956
- ALTHAUS, P.: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1966
- ALTMANN, P.: Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament (BZAW 92), Berlin 1964
- Altorientalische Texte zum alten Testament (Hg. H.Greßmann), Berlin u.a. 1926 (Nachdruck 1970)
- Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament (Hg. J.B.Pritchard), Princeton 1955
- ANGERSTORFER, A.: Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus בָּרָא (bara) "schaffen" (Regensburger Studien zur Theologie 20), Frankfurt u.a. 1979
- BARR, J.: Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten, München 1967
- BARTH, K.: Einführung in die evangelische Theologie (GTB 191), Gütersloh 1977 (zit.) = Zürich 1962
- BARTH, K.: Die Kirchliche Dogmatik, Bände I/2; III/1; III/3; IV/3, Zollikon-Zürich 1938ff
- BEGRICH, J.: Studien zu Deuterocesaja (BWANT 77), Stuttgart 1938 (zit.) = TB 20, München 1963

- BELTZ, W.: Gott und die Götter. Biblische Mythologie (dtv 1523), München 1980
- Biblia Hebraica (Hg. R. Kittel), Stuttgart ¹⁴1966
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (Hg. K. Elliger und W. Rudolph), Stuttgart 1967ff
- BLINKINSOPP, J.: Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism (The Oxford Bible Series), Oxford 1983
- BÖHMER, S.: Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30-31 (Göttinger Theologische Arbeiten 5), Göttingen 1976
- BORCHERT, R.: Stil und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung, diss. theol. Heidelberg 1957
- BRAUN, H.: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 325-341 (zit.) = ZThK.B2 (1961), S. 3-18
- BULTMANN, R.: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: GuV I, Tübingen ²1954, S. 26-37 (zit.) = ThBl 4 (1925), S. 129-135
- BUTTENWIESER, M.: The Psalms. Chronologically Treated with a New Translation (LBS), New York 1938 (Nachdruck 1969)
- CRENSHAW, J. L.: Gerhard von Rad. Grundlinien seines theologischen Denkens, München 1979
- CRÜSEMANN, F.: Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969
- DAHOOD, M.: Psalms I: 1-50 (AncB 16), New York 1966; Psalms II: 51-100 (AncB 17), New York 1968; Psalms III: 101-150, (AncB 18 A), New York 1970
- DEISSLER, A.: Zur Datierung und Situierung der "kosmischen Hymnen" Pss 8 19 29, in: FS H. Junker, Trier 1961, S. 47-58
- DOLL, P.: Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit, diss. theol. Heidelberg 1980
- DONNER, H.: Argumente zur Datierung des 74. Psalms, in: FS J. Ziegler II, Würzburg 1972, S. 41-50
- DUCHROW, U.: Christenheit und Weltverantwortung. Traditions- geschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche- Lehre, Stuttgart ²1982

- DÜRR, L.: Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes (MVAG 42/1), Leipzig 1938
- DUHM, B.: Das Buch Jesaja (HK III/1), Göttingen ⁴1922 = ⁵1968
- DUHM, B.: Die Psalmen (KHC XIV), Tübingen ²1922
- EITZ, A.: Studien zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuterjesaja, diss. theol. Heidelberg 1969
- ELIADE, M.: Mythen und Mythologien, in: Mythen der Welt (Hg. A.Eliot), Luzern u.a. 1976
- ELLIGER, K.: Der Begriff "Geschichte" bei Deuterjesaja, in: Kleine Schriften zum Alten Testament (TB 32), München 1966, S.199-210 (zit.) = FS O.Schmitz, Witten 1953, S.26-37
- ELLIGER, K.: Deuterjesaja 40,1-45,7 (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978
- ELLIGER, K.: Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja (BWANT 63), Stuttgart 1933
- ELLIGER, K.: Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: ZThK 49 (1952), S.121-143 (zit.) = Kleine Schriften zum Alten Testament (TB 32), München 1966, S.174-198
- EMERTON, J.A.: "Spring and Torrent" in Psalm LXXIV 15, in: VT.S 15 (1966), S.122-133
- Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, München 1957
- FOERSTER, W.: Art. κτίσω, in: ThWNT III, 1938, S.999-1034
- FOHRER, G.: Das Buch Jesaja. 3.Band. Kapitel 40-66 (ZBK) Zürich u.a. 1964
- FOHRER, G.: Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, in: H.D.Preuß (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, S.147-180 (zit.) = ThLZ 85 (1960), Sp.401-420 = Studien zur alttestamentlichen Prophetie (BZAW 99), Berlin 1967, S.32-58
- FRANKFORT, H. und H.A.: Juden und Griechen, in: Frankfort u.a., Alter Orient - Mythos und Wirklichkeit, Stuttgart u.a. ²1981, S.242-270 (die erste Auflage von 1954 trägt den Titel "Frühlicht des Geistes")

- FREY, Ch.: Dogmatik (Studienbücher Theologie: Systematische Theologie), Gütersloh 1977
- GERLEMAN, G.: Art. אשר , in: THAT I, ³1978, Sp. 376-379
- GERLEMAN, G.: Art. דור , in: THAT I, ³1978, Sp. 443-445
- GERSTENBERGER, E.: Art. כור , in: THAT I, ³1978, Sp. 812-817
- GESE, H.: Die Einheit von Psalm 19, in: FS G. Ebeling, Tübingen 1982, S. 1-10
- GESE, H.: Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: ZThK 55 (1958), S. 127-145 (zit.) = Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, S. 81-98
- GESE, H.: Der Johannesprolog, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, S. 152-201
- GESE, H.: Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: SEA 44 (1979), S. 77-114
- GESENIUS, W./KAUTZSCH, E.: Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909 (Neudruck 1962); Abkürzung: "GesK"
- GESENIUS, W./BUHL, F.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 1962 (Neudruck der 17. Auflage von 1915); Abkürzung: "Gesenius"
- GITAY, Y.: Prophecy and Persuasion. A Study of Isaiah 40-48 (Forum Theologiae Linguisticae 14), Bonn 1971
- GOLLWITZER, H.: Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München ⁵1972 (⁹1982)
- GOPPELT, L.: Theologie des Neuen Testaments (Hg. J. Roloff) (UTB 850), Göttingen ³1978
- GRETH, O.: Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, München ⁴1967
- GRETH, O.: Name und Wort Gottes im Alten Testament (BZAW 64), Gießen 1934
- GUNKEL, H.: Die Psalmen (HK ⁴ II/2), Göttingen ⁴1929 = ⁵1968
- GUNKEL, H.: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen 1895 (²1921)

- GUNNEWEG, A.H.J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba (ThW 2), Stuttgart u.a. ³1979
- HAAG, E.: Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja, in: TThZ 85 (1976), S.193-213
- HABEL, N.C.: "He Who stretches out the Heavens", in: CBQ 34 (1972), S.417-430
- HARNER, Ph.B.: Creation Faith in Deutero-Isaiah, in: VT 17 (1967), S.298-306
- HERMISSON, H.J.: Diskussionsworte bei Deuterocesaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten, in: EvTh 31 (1971), S.665-680
- HERMISSON, H.J.: Observations on the Creation Theology in Wisdom, in: FS S.Terrien, New York 1978, S.43-57
- HERTLEIN, E.: Rahab, in: ZAW 38 (1919/20), S.113-154
- HESSLER, E.: Gott der Schöpfer. Ein Beitrag zur Komposition und Theologie Deuterocesajas, diss. theol. Greifswald 1961
- HOLLENWEGER, W.J.: Umgang mit Mythen. Interkulturelle Theologie 2, München 1982
- HORST, F.: Die Doxologien im Amosbuch, in: ZAW 47 (1929), S. 45-54 (zit.) = Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament (TB 12), München 1961, S.155-166
- HORST, F.: Hiob. 1. Teilband. Hiob 1-19 (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn ³1974
- HUPFELD, H.: Die Psalmen I/II, Gotha ³1888 (für die dritte Auflage bearbeitet von W.Nowack)
- ISRAEL, J.: Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart (rde 359), Hamburg 1972
- JENNI, E.: Art. יוֹלָם, in: THAT II, ²1979, Sp.228-243
- JENNI, E.: Art. קָדַם, in: THAT II, ²1979, Sp.587-589
- JEREMIAS, J.: Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn 1970
- JIRKU, A.: Die Sprache der Gottheit in der Natur, in: ThLZ 10 (1951), Sp.631

- JUNG, C.G.: Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954
- KAISER, O.: Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (BZAW 78), Berlin 1959
- KAISER, O.: Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12 (ATD 17), Göttingen ⁵1981
- KAISER, O.: Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen ²1976
- KEEL, O.: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. ³1980
- KELLERMANN, U.: Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditionsge-schichtliche Einführung (BSt 61), Neukirchen-Vluyn 1971
- KISSANE, E.J.: The Book of Isaiah, Dublin 1943
- KISSANE, E.J.: The Book of Psalms. Translated from a Critically Revised Hebrew Text, Dublin I 1953; II 1954
- KITTEL, R.: Der Prophet Jesaja. Erklärt von A. Dillmann (6. Auflage herausgegeben und umgearbeitet von R. Kittel) (KEH 5), Leipzig ⁶1898 (wir zitieren den Namen "Kittel")
- KITTEL, R.: Die Psalmen (KAT 13), Leipzig ^{5.6}1929
- KOCH, K.: Art. צדק, in: THAT II, ²1979, Sp. 507-530
- KOCH, K.: Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigartigkeit Israels, in: ZThK 62 (1965), S. 251-293
- KÖHLER, L.: Deuterojesaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht (BZAW 37), Gießen 1923
- KÖNIG, E.: Die Psalmen, Gütersloh 1927
- KRAUS, H.J.: Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1-59 (BK XV/1); 2. Teilband: Psalmen 60-150 (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn ⁵1978
- KRAUS, H.J.: Theologie der Psalmen (BK XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979
- KRAUS, H.J.: Reich Gottes - Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1975

- KÜCHLER, M.: Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (Orbis Biblicus et Orientalis 26), Freiburg u.a. 1979
- KÜHLEWEIN, J.: Geschichte in den Psalmen (CThM A/2), Stuttgart 1973
- KUTSCH, E.: Art. נְרִיָּה , in: THAT I, ³1978, Sp.339-352
- KUTSCH, E.: Art. Melchisedek 1, in: ³RGG IV, 1960, Sp.843f
- KUTSCH, E.: Art. פָּרָר , in: THAT II, ²1979, Sp.486-488
- KUTSCH, E.: "Ich will meinen Geist ausgießen auf deine Kinder". Jes 44,1-5: Zu Auslegung und Predigt, in: Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur Praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, München 1981, S.122-133
- KUTSCH, E.: Sein Leiden und Tod - unser Heil. Eine Exegese von Jesaja 52,13-53,12 (BSt 52), Neukirchen-Vluyn 1967
- KUTSCH, E.: Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978
- KUTSCH, E.: Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser, in: FS W.Kornfeld, Wien 1977, S.9-24
- KUTSCH, E.: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament (BZAW 131), Berlin u.a. 1973
- LABUSCHAGNE, C.J.: The Incomparability of Yahweh in the Old Testament (POS 5), Leiden 1966
- LANG, B.: Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, S.47-83
- LEEUWEN, C.van: Art. רָשָׁע , in: THAT II, ²1979, Sp.813-818
- LESLIE, E.A.: Isaiah, New York u.a. 1963
- LIEDKE, G.: Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart 1979
- LIEDKE, G.: Schöpfung und Erfahrung. Zum interdisziplinären Beitrag der neueren Arbeit am Alten Testament, in: epd Dokumentation 31/1975, S.8-22
- LIEDKE, G.: Die Selbstoffenbarung der Schöpfung. Neue Möglichkeiten für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: EK 8/1975, S.398-400

- LINK, Ch.: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie (BEvTh 73), München 1976 (²1982)
- LÖFGREN, D.: Die Theologie der Schöpfung bei Luther (FKDG 10), Göttingen 1960
- LOHFINK, N.: Die Priesterschrift und die Geschichte, in: VT.S XXIX (1978), S.189-225
- LOHFINK, N.: Die Sabbatruhe und die Freizeit, in: StZ 194/1976, S.395-407
- LOHFINK, N.: Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtszählung, in: FS H.Schlier, Freiburg 1970, S.38-57
- LÜTGERT, W.: Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels, Gütersloh 1934
- LUTZ, H.-M.: Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1-8 und 14,1-5 (WMANT 27), Neukirchen-Vluyn 1968
- McKENZIE, J.L.: Second Isaiah (AncB), New York 1968
- McKENZIE, R.A.F.: Psalm 148,14bc: Conclusion or Title?, in: Bib 51 (1970), S.221-224
- MARTIN-ACHARD, R.: Art. יְהוָה II, in: THAT II, ²1979, Sp.341-350
- MARX, K./ENGELS, F.: Die deutsche Ideologie, 1845/46, in: MEW 3, Berlin (Ost) 1969, S.9-530
- MELUGIN, R.F.: The Formation of Isaiah 40-55 (BZAW 141), Berlin u.a. 1966
- MERENDINO, R.P.: Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jesaja 40-48 (VT.S 31), Leiden 1981
- MERWE, B.J. van der: Pentateuchtradities in die Prediking van Deuterojesaja, Groningen u.a. 1955
- METZGER, M.: Grundriß der Geschichte Israels (NSTB 2), Neukirchen-Vluyn ⁵1979
- MICHEL, D.: Art. Deuterojesaja, in: TRE 8 (1981), S.510-530
- MILDENBERGER, F.: Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung, Tübingen 1975
- MILDENBERGER, F.: Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente, Gütersloh 1964

- MILDENBERGER, F.: Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u.a. 1982 (²1983)
- MOLTMANN, J.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985
- MOLTMANN, J.: Schöpfung als offenes System, in: Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977, S.123-139 (zit.) = FS T.F.Torrance, Edinburgh 1976, S.119-134
- MÜLLER, A.M.K.: Wende der Wahrnehmung. Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie, München 1978
- MÜLLER, H.-P.: Art. קדש, in: THAT II, ²1979, Sp.589-609
- MÜLLER, H.-P.: Art. שרא, in: THAT II, ²1979, Sp.701-715
- MURPHY, R.E.: Wisdom - Theses and Hypotheses, in: FS S.Terrien, New York 1978, S.35-42
- NEUENSCHWANDER, U.: Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, Bern 1949
- NÖTSCHER, F.: Die Psalmen (EB 1), Würzburg ⁴1953
- NORTH, C.R.: The Second Isaiah, Oxford 1964
- OESTERLEY, W.O.E.: The Psalms. Translated with Text-Critical and Exegetical Notes, London 1955
- OHLER, A.: Mythologische Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1969
- OLSHAUSEN, J.: Die Psalmen (KEH 14), Leipzig 1853
- PANNENBERG, W.: Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads, in: Gerhard von Rad. Seine Bedeutung für die Theologie. Drei Reden von J.W.Wolff, R.Rendtorff, W.Pannenberg, München 1973, S.37-54
- PANNENBERG, W.: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973
- PARET, R.: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten (UTB 32), Stuttgart ²1980
- PERLITT, L.: Auslegung der Schrift - Auslegung der Welt, in: T.Rendtorff (Hg.), Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung, Gütersloh 1980, S.27-71
- PERLITT, L.: Die Verborgenheit Gottes, in: FS G.v.Rad, München 1971, S.367-382

- PETERSEN, C.: Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen (BZAW 157), Berlin u.a. 1982
- PLÖGER, O.: Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn 1959
- PREUSS, H.D.: Deuteriojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, Neukirchen-Vluyn 1976
- PREUSS, H.D.: Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982
- PREUSS, H.D.: Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur, in: EvTh 30 (1970), S.393-417
- PREUSS, H.D.: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92), Stuttgart 1971
- PREUSS, H.D.: Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie?, in: C.Brekelmans (Hg.), Questions disputées d' Ancien Testament (Bibl. Ephém. Théol. Lovan. XXXIII), 1974, S.165-181
- RAD, G.v.: Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 31965, S.311-331 (zit.) = EvTh 24 (1964), S.57-73
- RAD, G.v.: Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2-4), Göttingen 101976
- RAD, G.v.: Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 31978
- RAD, G.v.: Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit, in: VT.S 3 (1955), S.293-301 (zit.) = Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 31965, S.262-271
- RAD, G.v.: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 31965, S.136-147 (zit.) = BZAW 66 (1936), S.138-147
- RAD, G.v.: Theologie des Alten Testaments I, München 61969 (81982); II München 51968 (71980)
- RAD, G.v.: Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970 (21982)
- RATSCHOW, C.H.: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil II, Gütersloh 1966
- Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (Hg. W.Beyerlin) (ATD Ergänzungsreihe 1), Göttingen 1975 (Abkürzung: "RTAT")

- RENDTORFF, R.: Geschichtliches und weisheitliches Denken im Alten Testament, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, S. 344-353
- RENDTORFF, R.: El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, in: ZAW 78 (1966), S. 277-292 (zit.) = Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 57), München 1975, S. 172-187
- RENDTORFF, R.: Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja, in: ZThK 51 (1954), S. 3-13 (zit.) = Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 57), München 1975, S. 209-219
- RENDTORFF, R.: Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983
- RENDTORFF, R.: Weisheit und Geschichte im Alten Testament. Zu einer offenen Frage im Werk Gerhard von Rads, in: EK 9 (1976), S. 216-218
- RICHTER, A.: Hauptlinien der Deuterjesaja-Forschung von 1964-1979, in: C. Westermann, Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas (CThM A/11), Stuttgart 1981, S. 89-123
- RICHTER, H.: Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob, in: ZAW 70 (1958), S. 1-20
- RINGGREN, H./ZIMMERLI, W.: Sprüche/Prediger (ATD 16/1), Göttingen ³1980 (neubearbeitete Auflage)
- ROGERSON, J. W.: Myth in Old Testament Interpretation (BZAW 134), Berlin u. a. 1974
- RUDOLPH, W.: Jeremia (HAT 12), Tübingen ³1968
- SCHLEIERMACHER, F.: Der christliche Glaube, Berlin ²1830/31 (Nachdruck Halle o. J.)
- SCHMID, H. H.: Art. $\gamma\kappa$, in: THAT I, ³1978, Sp. 228-236
- SCHMID, H. H.: Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976
- SCHMID, H. H.: Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie, in: ZThK 70 (1973), S. 1-19 (zit.) = Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, S. 9-30
- SCHMID, H. H.: Das alttestamentliche Verständnis von Geschichte in seinem Verhältnis zum gemeinorientalischen Denken, in: WuD NF 13 (1975), S. 9-21

- SCHMID, H.H.: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, in: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, S.145-164
- SCHMIDT, H.: Die Psalmen (HAT 15), Tübingen 1934
- SCHMIDT, L.: Israel ein Segen für die Völker? Das Ziel des jahwistischen Werkes - eine Auseinandersetzung mit H.W. Wolff, in: ThViat 12 (1975), S.135-151
- SCHMIDT, L.: Überlegungen zum Jahwisten, in: EvTh 37 (1977), S.230-247
- SCHMIDT, W.H.: Art. ברא , in: THAT I, ³1978, Sp.336-339
- SCHMIDT, W.H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (NSTB 6), Neukirchen-Vluyn ³1979
- SCHMIDT, W.H.: Art. יסר , in: THAT I, ³1978, Sp.736-738
- SCHMIDT, W.H.: Art. יצר , in: THAT I, ³1978, Sp.761-765
- SCHMIDT, W.H.: Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), Berlin ²1966
- SCHMIDT, W.H.: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn ³1973
- SCHMITT, H.-Ch.: Prophetie und Schultheologie im Deuteroseptuaginta. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40-55, in: ZAW 91 (1979), S.43-61
- SCHOORS, A.: I am God Your Saviour. A form-critical study of the main genres in Is. XL-LV (VT.S 24), Leiden 1973
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes (Hg. A.Rahlfs), Stuttgart I/II ⁸1965
- SMEND, R.: Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (ThSt(B) 95), Zürich 1968
- SMEND, R.: Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart ²1981
- STÄHLI, H.-P.: Art. ירא , in: THAT I, ³1978, Sp.765-778
- STAMM, J.J.: Art. גאל , in: THAT I, ³1978, Sp.383-394
- STECK, O.H.: Bemerkungen zur thematischen Einheit von Psalm 19,2-7, in: FS C.Westermann, Göttingen u.a. 1980, S.318-324

- STECK, O.H.: Deuterocesaja als theologischer Denker, in: KuD 15 (1969), S.280-293
- STECK, O.H.: Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterocesaja (ThSt 111), Zürich 1972
- STECK, O.H.: Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: FS G.v.Rad, München 1971, S.525-554
- STECK, O.H.: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967
- STECK, O.H.: Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970 (zit.) = Gesammelte Studien (TB 70), München 1982, S.9-116
- STECK, O.H.: Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischen Zeit, in: EvTh 28 (1968), S.445-458
- STECK, O.H.: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und Überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), Göttingen 1981
- STECK, O.H.: Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: ders. (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament (Biblisch-Theologische Studien 2), Neukirchen-Vluyn 1978, S.27-56
- STECK, O.H.: Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: "Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik", in: KuD 23 (1977), S.277-299
- STECK, O.H.: Welt und Umwelt (Biblische Konfrontationen), Stuttgart u.a. 1978
- STEIN, B.: Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis, Emsdetten 1939
- STOLZ, F.: Monotheismus in Israel, in: O.Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (Biblische Beiträge 14), Fribourg 1980, S.143-184
- STOLZ, F.: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118), Berlin 1970
- STUHLMUELLER, C.: Creative Redemption in Deutero-Isaiah (AnBib 43), Rom 1970

- STUMMER, F.: Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes. 40-66, in: JBL 45 (1926), S. 171-189
- SUNDÉN, H.: Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen (GTB 98), Gütersloh 1975
- THIEL, W.: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981
- VINCENT, J.M.: Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55 (BET 5), Frankfurt 1977
- VOGT, E.: Einige hebräische Wortbedeutungen. I. "Voraussagen" in Js 40-48, in: Bib. 48 (1967), S. 57-63
- VOLZ, P.: Jesaja II (KAT IX/2), Leipzig 1932
- VOLZ, P.: Der Prophet Jeremia (KAT X), Leipzig ²1928
- VORLÄNDER, H.: Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes (EHS.T 109), Frankfurt a.M. u.a. 1978
- VORLÄNDER, H.: Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT), Kevelaer u.a. 1975
- VORLÄNDER, H.: Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: B.Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, S. 84-113
- VOSBERG, L.: Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen (BEvTh 69), München 1975
- WALDOW, H.E.v.: Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deuteriojesaja, diss. theol. Bonn. 1953
- WANKE, G.: אִי וְהוּי, in: ZAW 78 (1966), S. 215-218
- WANKE, G.: Art. נחלה, in: THAT II, ²1979, Sp. 55-59
- WANKE, G.: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift (BZAW 122), Berlin 1971
- WANKE, G.: Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang (BZAW 97), Berlin 1966
- WARD, J.M.: The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX, in: VT 11 (1961), S. 321-339
- WEBER, O.: Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen-Vluyn ⁵1977

- WEIMAR, P.: Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: BN 23 (1984), S.81-134
- WEIMAR, P.: Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: BZ NF 18 (1974), S.65-93
- WEIPPERT, H.: Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981
- WEISER, A.: Das Buch Jeremia. Kapitel 25, 15-52, 34 (ATD 21), Göttingen ⁶1977
- WEISER, A.: Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24), Göttingen ⁶1974
- WEISER, A.: Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen ⁸1973
- WESTERMANN, C.: Art. כָּבֵד , in: THAT I, ³1978, Sp.794-812
- WESTERMANN, C.: Art. הָנֵחַם , in: THAT II, ²1979, Sp.1026-1031
- WESTERMANN, C.: Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen ⁴1981
- WESTERMANN, C.: Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn ²1976
- WESTERMANN, C.: Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt ²1976
- WESTERMANN, C.: Genesis 12-36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981
- WESTERMANN, C.: Lob und Klage in den Psalmen (5., erweiterte Auflage von: Das Loben Gottes in den Psalmen), Göttingen 1977
- WESTERMANN, C.: Der Mensch im Urgeschehen, in: KuD 13 (1967), S.231-246
- WESTERMANN, C.: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968
- WESTERMANN, C.: Sprache und Struktur der Prophetie Deuterо-jesajas, in: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 24), München 1964, S.92-170 (zit.) (gesonderter Nachdruck mit einer Literaturübersicht von A. Richter (CThM A/11), Stuttgart 1981)
- WESTERMANN, C.: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1978

- WESTERMANN, C.: Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, in: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 24), München 1964, S.189-218
- WHITLEY, C.F.: Textual Notes on Deutero-Isaiah, in: VT 11 (1961), S.457-461
- WHYBRAY, R.N.: The heavenly counsellor in Isaiah xl 13-14. A study of the sources of the theology of Deutero-Isaiah, Cambridge 1971
- WHYBRAY, R.N.: Isaiah 40-66 (New Century Bible), London 1975
- WILCKENS, U.: Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1.Kor.1 und 2 (BHT 26), Tübingen 1959
- WILDBERGER, H.: Art. בְּחַר , in: THAT I, ³1978, Sp.275-300
- WILDBERGER, H.: Jesaja 1-12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn ²1980
- WILDBERGER, H.: Jesaja 13-27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978
- WILDBERGER, H.: Jesaja 28-39 (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982
- WILDBERGER, H.: Der Monotheismus Deuterjesajas, in: FS W.Zimmerli, Göttingen 1977, S.506-530
- WILLESEN, F.: The Cultic Situation of Psalm LXXIV, in: VT 2 (1952), S.289-306
- WOLFF, H.W.: Hosea (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn ³1976
- WOLFF, H.W.: Joel und Amos (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn ²1975
- WOLFF, H.W.: Das Kerygma des Jahwisten, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22), München 1964, S.345-373 (zit.) = EvTh 24 (1964), S.73-98
- WOLFF, H.W.: Micha (BK XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982
- ZIMMERLI, W.: Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, S.41-119 (zit.) (als Einzeldruck Zürich 1954 erschienen (ATHANT 27))
- ZIMMERLI, W.: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart ³1978
- ZIMMERLI, W.: Ich bin Jahwe, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, S.11-40 (zit.) = FS A.Alt, Tübingen 1953, S.179-209

- ZIMMERLI, W.: Jahwes Wort bei Deuterojesaja, in: VT 32 (1982), S.104-124
- ZIMMERLI, W.: Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, S.300-315 (zit.) = Les Sages du Proche Orient-ancien. Colloque de Strasbourg, mai 1962, Paris 1963 (Herausgeber und Seitenzahlen waren aus TB 19 nicht zu ermitteln)
- ZIMMERLI, W.: Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (TB 51), München 1974, S.192-212 (zit.) = FS A. Weiser, Göttingen 1963, S.133-151
- ZIMMERLI, W.: Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, S.120-132 (zit.) = Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert. Travaux de l'institut catholique de Paris 4. Bloud et Gay 1957, S.154-164

Bibelstellenverzeichnis in Auswahl

Einzelne Verse und Versgruppen innerhalb von ausführlicher exegesierten Abschnitten (vgl. das Inhaltsverzeichnis) werden nur noch dann aufgeführt, wenn sie außerhalb dieser Abschnitte herangezogen werden. Des weiteren sind einige Bibelstellen weggelassen, auf die nur beiläufig hingewiesen wurde.

Genesis

1-11	24ff.44ff	10,2	283
1	312 A13.420 A180	16,22-27	300f.
1,1-2,4a	297ff	19,11ff	232
1,1	407 A112	25ff	304.443 A4.446
1,14-18	436 A267		A18
1,28	14.419 A173	35ff	304
2f	317 A62		
2,4	226ff		

Leviticus

2,7ff	331 A22		
2,7	335 A59	8	443 A4
2,15	14	26	411 A132
3-11	317 A64		
5	318 A67		

Deuteronomium

6,1-4	317 A62		
7,11	170f.196f	4,30	412 A136
8,21	292	4,32	236f
8,22	290.392 A26	28	411 A132
9,1-7	444 A6.445 A15	31,28	434 A257
10	301	32,8f	404 A98.406 A110
10,1-7	301	32,15	95
11,1-9	317 A62	33,29	410 A124
11,10ff	301.318 A67		
12,1-3	41.51.225.227f.		

Josua

14,18-20	227f.224f.409	2,10	196
	A117.414 A161	4,23	196
17,6	304	7	229.410 A120
17,23	446 A16		
24,3	409 A115		
25,12-17	301		
36,1-14	301		
49,10	276		

1.Samuel

2,1-10	358 A173
--------	----------

2.Samuel

7,14-16	395 A55
---------	---------

Exodus

1,7	304
6,2	301
6,3f	446 A17
7,1ff	298
8,1f	299
9,16	283

1. Könige

7,26 350 A142
 8 411 A132
 8,33ff 412 A138
 13,11 284
 18,5 197

2. Könige

8,20 409 A114
 16 404 A99
 16,10-18 412 A145
 17 413 A145
 17,28 236
 23,4f 359 A176
 23,15 230

Jesaja

1,24 339 A81
 2,2-5 274ff
 2,5 375 A270
 6,1ff 433 A250
 7,18 185.353 A153
 8,4 353 A153
 8,7ff 185
 9,1-6 276
 10,15 353 A153
 11,10 276
 13,4 354 A157
 25,8 107
 27,1 393 A39
 29,16 368 A237
 29,22-24 337 A73
 29,23 95
 30,7 381 A305
 40,1-11 326 A2
 40,5 416 A167
 40,12-31 122ff.142f.149.
 178ff.133f.362
 A199
 40,12-17 115ff.370 A248
 40,12 356 A161
 40,13f 147
 40,18-24 121ff
 40,20 81
 40,23 76
 40,25-31 126ff
 40,26 369 A246.376
 A272
 40,27ff 152f
 40,28 377 A284
 41,4 76.80.380 A298

41,8 339 A83
 41,17ff 74
 41,18 372 A258.392 A34
 41,21ff 370 A248
 41,22 374 A266
 41,24 80.388 A351
 41,25 359 A181
 41,26 354 A160
 41,29 388 A351
 42,5-9 134ff.394 A45
 42,5 160
 42,7 136.145f
 42,9 371 A251.373
 A266
 43,1-7 119
 43,1 74.89.91.359
 A181
 43,7 74.336 A69
 43,9 374 A266.377
 A278
 43,10f 79
 43,13 80
 43,15 74.91.336 A69
 43,16-21 382 A309
 43,16-19 394 A43
 43,18 374 A266
 43,19f 392 A34
 43,21 283
 44,1-5 332 A42
 44,2 89.339 A83
 44,6 90.388 A351
 44,8 388 A351
 44,9ff 78.328f A18.331
 A23.331 A24
 44,12 80
 44,13ff 77
 44,13 80f
 44,15 80
 44,21f 89.91
 44,24-28 264.144ff.370
 A248.411 A135
 44,24 89.91.173.336
 A71
 45,1-7 145f.336 A64
 45,3f 359 A181
 45,3 372 A258
 45,7 74.332 A41.366
 A226f
 45,9-13 151ff.399 A79
 45,9 77.80.139
 45,11-13 336 A64.339 A83
 45,11f 173
 45,11 80.89

45,12	376 A272	66,2	341 A92
45,13	136		
45,14-17	375 A271	<u>Jeremia</u>	
45,18ff	156ff.394 A44.		
	394 A45	2,13	350 A142
45,18	81	5,21-25	413 A148
45,19	377 A282	5,22	237f.391 A24
45,20	377 A278	7,18	416 A165
45,21f	388 A351	10,1-16	417 A168
45,22	416 A167	10,11f	238
46,1-4	328 A18	10,16	238
46,4	327 A15	14,21	421 A184
46,5ff	329f A18	23,5f	276
46,6	77	27	185.414 A153
46,9-11	139f.363 A209	27,5	238f
46,9	374 A266.388	31,35	239.398 A71
	A351	32	414 A159
46,10	76.373 A266	32,17	239
48,1-11	327 A8	44,17-19	416 A165
48,3ff	374 A266	51,9	435 A257
48,3	76	51,10	284
48,5	77		
48,12-16	163ff.336 A64	<u>Ezechiel</u>	
	394 A45		
48,14f	385 A327	20,9	421 A184
48,14	77	20,22	421 A184
48,16	354 A160.371	34,23f	276
	A258		
48,20	90f.177	<u>Hosea</u>	
49,5	79.336 A70.388		
	A351	2,10-15	416 A166
49,6	361 A195	2,10	387 A346
49,18	360 A190	7,16	412 A136
49,26	91	8,13f	95
51,8	380 A298	10,5	255
51,9f	167ff.393 A36	13,4	95
51,12-16	172ff		
51,13	82.89.339 A83	<u>Joel</u>	
51,15	398 A71		
51,16	332	2,17	421 A185
52,7	338 A80		
52,9	91	<u>Amos</u>	
52,10	374 A268.416		
	A167	3,2	444 A11
53,8	380 A298	4,4f	235f
54,5	89.91	4,6ff	229ff.411 A132.
54,8	91		413 A146
54,14	81	4,10	412
54,16f	74f.79	5,8	229ff
55,10f	185.420 A178	5,25	402 A88
61,4	389 A11	7,4	170
62,7	428 A218	9,5f	230
64,7	337 A73.340 A88	9,7	444 A11

Micha

1,3 410 A124
 3,11 369 A242
 4,1-5 274ff
 4,5 375 A270

Sacharja

8,23 376 A271
 9,9f 276

Maleachi

2,10 95

Psalmen

1	438 A269	74,18	421 A184
2	357 A170.424	75,4	350 A141.352
	A201		A151
2,7	283	77,15-21	378 A287
8	435 A262.447 A1	78,3-6	285ff
8,6ff	278f	79,9f	258f.421 A184
9,2	283	80,6	350 A142
19	262.191.276ff.	87,4	381 A305
	314 A28	89	203ff.312 A5.382
19,11	439 A272		A307.390 A15.414
20,8	420 A176		A161.422 A190
22,24	255	89,6	423 A194.436
24	224		A265
24,2	197	89,12f	131
26,8	433 A250	89,13	412 A142
29,1f	282	95	95.215ff.414
29,1	436 A265		A161
33	304.254ff.423	96	273.304.260ff.
	A192.429 A226		418 A169
33,8	260	96,3	284.434 A257
44,2	283.380 A299	97,6	434 A257
46	378 A288	100	95
48,14f	283	102	203.390 A15
50,6	434 A257	102,21-23	283
51,12	101	103	428 A219
57,6	280	104	14.413 A148.420
63,3	433 A250		A177.447 A1
65,6ff	263	104,9	391 A24
66,2	279	104,10	392 A32
68,23	365 A221	104,27f	426 A206
74	190.191ff.312	104,29	344 A111
	A5.382 A307.416	107,22	284
	A165.425 A205	113,4	280
74,12(13)-17	262.381 A303.395	114,8	197
	A51	115	247ff.255.258f.
			261.272.275.418
			A169.423 A192.
			429 A226.429
			A229
		115,11	418 A171
		115,13	418 A171
		118,4	418 A171
		118,17	284
		121,2	419 A172
		124,8	419 A172
		134,3	419 A172
		135,18f	400 A81
		135,20	418 A171
		136	150.262.264ff.
			269.273.302.446
			A20
			400 A79
			280f

145,4f	279.286	<u>Jesus Sirach</u>	
147	249ff.255.272ff.		
	424 A192.429	24	295f.315 A48.
	A230		438 A272
148	273.302.267ff.	24,20	439 A272
	415 A162		
148,1-6	423 A194	<u>Johannes</u>	
149,2	95		
		1	440 A275
<u>Hiob</u>		12,45	111
		16,13-15	71
7,12	393 A36		
9,8	410 A124	<u>Römer</u>	
12,7-10	283.285.434 A256.		
	435 A262	4	295
15,17	283	7	295
21,22	350 A144	9-11	41.444 A11
26,10	356 A161		
28	295.438 A272	<u>1.Korinther</u>	
28,25	350 A141.352 A151		
28,27	284	1,17ff	293ff.439 A273
		2,6-9	294f.440 A273
<u>Sprüche</u>		8,6	294.308
		15,20	17
3,19	294		
8	313 A22	<u>2.Korinther</u>	
8,22ff	291f.438 A269.	5,9	17
	438 A272		
8,27ff	355 A161	<u>Galater</u>	
25,2	433 A252		
		3	295
<u>Daniel</u>		4	41
12,2f	107	<u>Kolosser</u>	
<u>Esra</u>		1,16f	308
		1,16	294
4,7ff	419 A175		
9,1f	417 A168	<u>Apokalypse</u>	
10	417 A168		
		21	107
<u>Nehemia</u>		21,1	398 A73
9	150		
<u>2.Chronik</u>			
32,4	392 A32		

BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG DES ALTEN TESTAMENTS UND DES ANTIKEN JUDENTUMS

Herausgegeben von Matthias Augustin

- Band 1 Jürgen Kegler/Matthias Augustin: Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk. 1984.
- Band 2 Yehoshua Amir: Studien zum Antiken Judentum. Mit einem Geleitwort von Michael Mach. 1985.
- Band 3 Matthias Augustin: Der schöne Mensch im Alten Testament und im hellenistischen Judentum. 1983.
- Band 4 Wolfram Herrmann: Ester im Streit der Meinungen. 1986.
- Band 5 Karl Eberlein: Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen. 1986.
- Band 6 Dieter Vieweger: Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments. 1986.
- Band 7 Siegfried Wagner/Herbert Breit: Die Menschenfreundlichkeit Gottes. Alttestamentliche Predigten mit hermeneutischen Überlegungen. 1986.

Bartczek, Günter

PROPHETIE UND VERMITTLUNG

Zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos

Frankfurt/M., Bern, Cirencester/U.K., 1980. 330 S.

Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd. 120

ISBN 3-8204-6506-5

br. sFr. 56.-

Visionsberichte scheinen heute in der theologischen Reflexion zu Unrecht vernachlässigt zu werden. Nicht nur, dass sie in ihren praktischen Auswirkungen kaum berücksichtigt werden, sondern auch ein exegetisches Spezialinteresse hat sich – soweit zu sehen ist – nicht auf ihre Erschliessung konzentriert. Wenn vor Visionsberichten nicht wie vor sprachlichen Sonderformen resigniert werden soll, die auf eine Ausnahmesituation des jeweiligen Sprechers zurückgeführt werden, dann bedarf es einer Analyse ihrer Vermittlungsabsicht und ihrer Charakterisierung als Verständigungsmodell.

Hecke, Karl-Heinz

DIE ALTTESTAMENTLICHEN PERIKOPEN DER REIHEN III – VI

Zur exegetischen Verantwortung und Abgrenzung der alttestamentlichen Predigttexte

Frankfurt/M., Bern, 1982. 203 S.

Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd. 180

ISBN 3-8204-5759-3

br. sFr. 46.-

Die Ausgrenzung von Predigtperikopen auf ihre exegetische Verantwortbarkeit ist bislang nicht umfassend untersucht. In dieser Arbeit geschieht das für die alttestamentlichen Predigttexte. Daneben wird die Verbindung zwischen dem Predigttext und dem Tagesproprium auf ihre theologische Vertretbarkeit hin untersucht. Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der exegetischen und theologischen Analyse; sie versucht daneben Impulse zu sachgemässer und verantworteter Verkündigung zu vermitteln.

Aus dem Inhalt: Untersuchung der alttestamentlichen Perikopen – (statistischer) Überblick – Ausblick auf neue Perikopierungen und Zuordnungen.

Verlag Peter Lang Bern · Frankfurt a.M. · New York

Auslieferung: Verlag Peter Lang AG, Jupiterstr. 15, CH 3000 Bern 15

Telefon (0041/31) 32 11 22, Telex verl ch 32 420



Die Rede von Gott als dem Schöpfer steht im Alten Testament in ganz verschiedenen Zusammenhängen. Die vorliegende Untersuchung analysiert die Funktion der Schöpfungsaussagen in ihrem jeweiligen Kontext. Biblisch-theologische Fragestellungen und systematisch-theologische Gesichtspunkte werden hierbei berücksichtigt. Eine Beschäftigung mit gegenwärtig besonders bedeutsamen exegetisch-hermeneutischen Positionen leitet die Abhandlung ein.

Karl Eberlein wurde 1951 in Meuchlein (Kreis Ansbach) geboren. Von 1970 bis 1976 Studium der Evangelischen Theologie und der Geschichte an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau sowie an den Universitäten Heidelberg, München und Erlangen-Nürnberg. Von 1976 bis 1980 Vikar und Pfarrer z.A. in Nürnberg und Passau. Seit 1980 Assistent am Institut für Altes Testament der Universität Erlangen-Nürnberg. 1985 Promotion an der Universität Erlangen-Nürnberg.